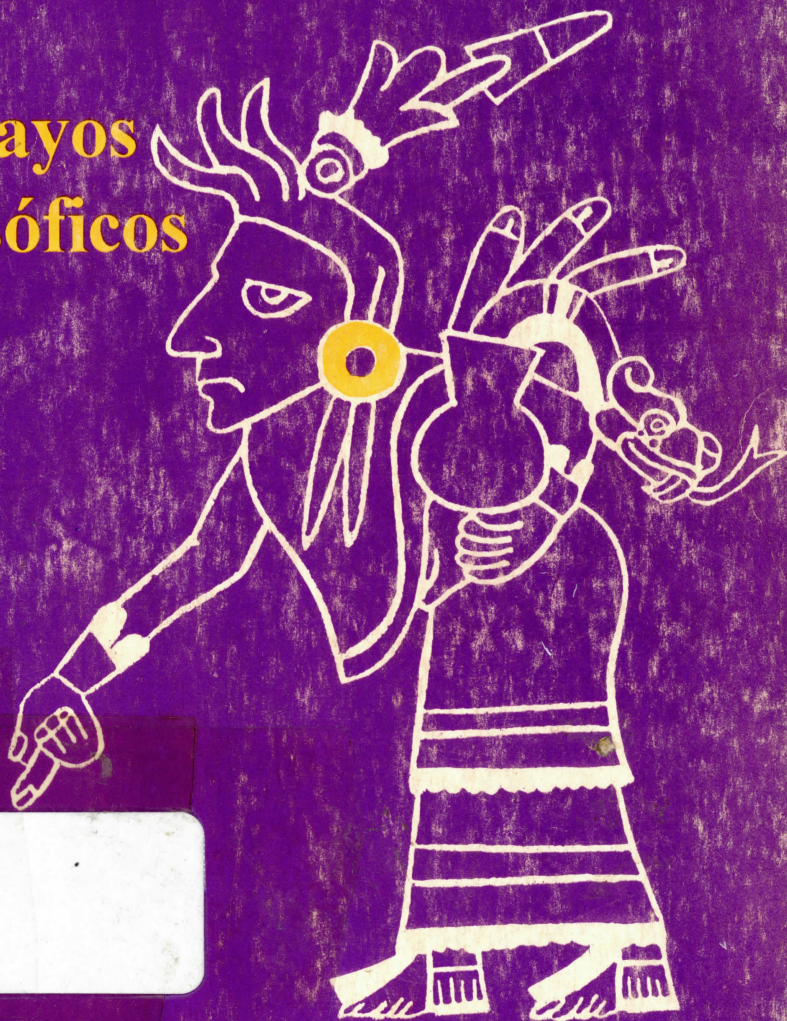


Voluntad de arraigo

Ensayos
filosóficos



Seminario Zubiri-Ellacuría

- FILOSOFIA
- FILOSOFIA
- FILOSOFIA
- FILOSOFIA
- Alvarado, Polanco, 1981
- 6

Colección Pensamiento

•Voluntad de vida

•Voluntad de arraigo

La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo del Centro Regionale d'Intervento per la Cooperazione (C.R.I.C.) de Italia.

Ingreso	22 - 4 - 98
Comprado a	Hispania
Donado por	
Reg.	22.7398-15640

104
S-171
2.2

Voluntad de arraigo

Ensayos filosóficos

Seminario Zubiri-Ellacuría

Centro de Electrónica
Departamento de Filosofía e Historia
UCA



109

S-471 Seminario Zubiri-Ellacuría (1a. : 1993:
Managua)

Voluntad de vida : ensayos filosóficos
/ Rolando Alvarado.../ et al./
Managua : UCA, 1994.
260 p.

1. FILOSOFIA LATINOAMERICANA..
2. FILOSOFIA. 3 ETICA. 4 ESTETICA.
5 FILOSOFIA DE LA CIENCIA. I. Alvarado,
Rolando, coaut. II. t.

Correctora: Hebé Zamora.

Diseño de portada: Mercedes Fernández.

Edición y diagramación: Jordi Corominas.

© Diciembre, 1994. Seminario Zubiri-Ellacuría.

Coordinador: Jorge Alvarado

Apdo. 69. UCA. Managua. Nicaragua.

☎ 505-2-672885 Fax: 505-2-670106

Correo-e: Guspao@uni.ni

Portada

Chalchiuhtlicue o Chalchiuhcueye. "Falda de jadeíta". Es la diosa nahua del agua corriente. Se representa con la clásica falda y el huipil. Lleva al Dios Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, en una vasija de agua. Dispuesta a la siembra, procura siempre el arraigo de la vida.



Indice

Seminario Zubiri-Ellacuría
Presentación p. 9

Rolando Alvarado
**De la liberación de la filosofía a
la filosofía de la liberación p. 13**

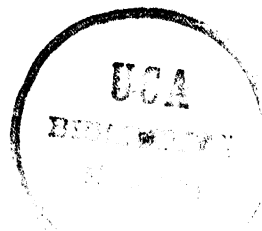
Marcos Membreño
**El substancialismo en
las ciencias sociales p. 39**

Ricardo Pasos
Filosofía y poesía
Metafísica y metáfora en
la poesía de Alfonso Cortés p. 71

Jordi Corominas
La realidad de la muerte p. 87

Barbara Drösher
**Aproximación a *La dialéctica*
del Iluminismo p. 107**

Gianpaolo Miele
**Inteligencia artificial e
inteligencia humana p. 121**



Marcos Antonio Muñoz
**Filosofía indígena:
tras un filosofar autóctono p. 143**

Diego Gracia
**El contexto histórico de
la bioética latinoamericana p. 155**

Martha Cabrera
La sabiduría del cuerpo humano p. 177

Balbino Suazo
**Los movimientos sociales emergentes:
realidad y posibilidad p. 183**

Mercedes Fernández y Alicia Gordillo
Filosofía y sexualidad p. 193

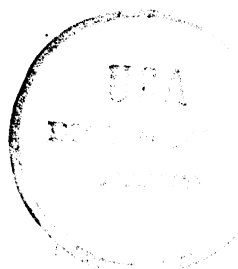
Judit Ribas
Apuntes sobre el poder p. 223

Rolando Alvarado
**Bibliografía filosófica
de Ignacio Ellacuría p. 247**

Ficha de autores p. 257

*Si tú no crees en tu pueblo, si no amas, ni
esperas, ni sufres, ni gozas con tu pueblo,
no alcanzarás a traducirlo nunca.*

Atahualpa Yupanqui



**Miembros del seminario Zubiri-Ellacuría
de la UCA de Managua**

Jorge Alvarado
Marta Cabrera
Javier Cisneros
Jordi Corominas
Bárbara Drösher
Alberto Esquivel
Mercedes Fernández
Moisés González
Alicia Gordillo
Edouard Jacotin
Dania Mairena
Angélica Martínez
Gianpaolo Miele
Gerardo Obando
Ricardo Pasos
Germán Pomares
Claudia Quintanilla
Judit Ribas
Edward Salazar

Colaboradores

Antonio González
Diego Gracia
Marcos Membreño
Marcos A. Muñoz
Michele Najlis
Balbino Suazo

Presentación

Seminario Zubiri-Ellacuría

Este libro nace del trabajo conjunto de un grupo de personas, en su mayoría docentes de diferentes departamentos de la Universidad Centroamericana de Managua. Durante dos años consecutivos nos hemos reunido semanalmente para estudiar, leer y discutir algunas obras fundamentales de Zubiri y Ellacuría. Aquí se encuentran recopiladas la mayoría de las conferencias dictadas por el seminario durante este curso. Su publicación ha sido posible gracias a la financiación del Departamento de Electrónica que, con singular ahínco, ha defendido la formación filosófica y humanista de sus egresados.

A pesar de la diversidad de intereses y de posiciones teóricas de los participantes en el seminario, todos compartimos la misma voluntad de vida y de arraigo. *Voluntad de vida*, título de la publicación del año anterior, y *Voluntad de arraigo* son una misma voluntad. Vivimos en un tiempo y un lugar donde la vida se toma

entre manos y se construye como se puede frente a todo tipo de obstáculos naturales y conflictos sociales. Un lugar donde la vida, por poco que la dejen vivir, es amada, gozada, bailada, y compartida. La vida y la muerte, el sufrimiento de tantos, es el tema primario y obligado de nuestra filosofía más cotidiana.

Desde una Voluntad de vida y de arraigo en la experiencia histórico-cultural de América Latina y, más concretamente, desde las vivencias profundas de los pueblos mesoamericanos y caribeños "[...] se trata de roturar caminos que puedan aproximarnos al surgimiento de una filosofía rigurosa y universal, pensada y expresada a la altura de nuestra época" (Ellacuría). Ante la crisis de determinados esquemas marxistas; la acriticidad y el respeto por el poder de muchas filosofías postmodernas; la insuficiencia de las filosofías de la sospecha para construir, crear y realizar nuevas posibilidades y racionalidades; hemos encontrado en los escritos de Zubiri y Ellacuría un instrumental conceptual de especial vigor que nos da alas para pensar desde nosotros mismos y proseguir la ingente tarea liberadora.

Un peligro permanente que enfrentamos en el quehacer filosófico latinoamericano es tanto el de la evasión ante la crudeza de la miseria y las urgencias del presente, como el de una politización que busca una efectividad inmediata y directa, a menudo superficial y cercana a la consigna. Como muestra el primer ensayo, quizá la verdadera politicidad de la filosofía se consiga "ahondando en lo no inmediato, con el fin de ser efectivo y fiel a la realidad en lo inmediato".

Si algo hemos aprendido con el trabajo terco y gozoso de estos dos últimos años es el peso de las decisiones colectivas, la riqueza del trabajo interdisciplinario y la importancia de mantener espacios de familiaridad y participación en la universidad. Agradecemos a la UCA, a la Dirección de Ciencias Básicas, al

Departamento de Filosofía e Historia y a la Dirección de Cultura el apoyo y las facilidades brindadas. A la cooperación Italiana, al Centro Regionale d' Intervento per la Cooperazione (C.R.I.C.) el haber posibilitado con su financiación la publicación de estos breves ensayos. Puede parecer extraño que los fondos emerjan de un proyecto técnico; sin embargo, no lo es tanto si pensamos que varios miembros del seminario son técnicos conscientes del peligro tanto de una técnica desgajada de la cultura humanista, incapaz de preguntarse por el sentido y el fin de su actividad, como de una cultura ajena a las revoluciones técnicas de nuestro tiempo.

Sólo nos queda invitar al lector de estos textos a participar en los debates del seminario, porque si a veces la letra resulta insulsa y muerta no lo es nunca la discusión y el diálogo.

Managua. Diciembre, 1994.

Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación

Rolando Alvarado

Este artículo tiene como finalidad proponer una clave de lectura del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, el cual está, por un lado, afectado en su totalidad por una clara inspiración zubiriana; y, por el otro, contiene una serie de propuestas originales. Se necesita, a nuestro modo de ver, una clave de lectura que respete ese doble carácter de la producción filosófica ellacuriana.

En cuanto se trata de una propuesta de lectura hemos intentado ejemplificar su ejercicio en un punto que la esclarece en acto: la politicidad del saber filosófico. ¿Cómo es posible que desde un autor tan aparentemente "apolítico" como Xavier Zubiri, Ellacuría fundamente su consideración de la politicidad inherente a todo filosofar? ¿Qué entiende Ellacuría por "politicidad", de modo que, basándose en Zubiri, realice un personal desarrollo de la relación existente entre filosofía y política?

Ahora bien, no pretendemos presentar la filosofía política de Ellacuría ni en su globalidad ni en sus contenidos concretos, sino reflexionar en torno al carácter político que él atribuyó a toda filosofía, sea que ésta aborde lo político de forma directa o no. ¿Cómo entendió él la dimensión política del quehacer filosófico? ¿cómo y en qué fundamenta esa concepción? ¿cuáles son las implicaciones de dicha concepción? Estas serán las preguntas guías de nuestra indagación.

El núcleo del planteamiento de Ellacuría sobre la dimensión política de la filosofía está explicitado directamente en tres trabajos —de forma indirecta se encuentran diversas alusiones en otros artículos— dos de los cuales aún permanecen inéditos. El único publicado data de hace veinte años, precisamente, bajo el título "Filosofía y Política"¹, y en el mismo está desarrollado lo esencial de su propuesta respecto de la politicidad intrínseca de todo menester filosófico. Los otros dos trabajos son:

a) un esquema de cinco hojas suficientemente claro y detallado como para, a partir de él y tomándolo como base, elaborar un artículo —era parte de su método de trabajo el elaborar primero el esquema con las ideas generales y complementarias de lo que quería tratar, y, posteriormente, desarrollarlas a modo de artículo— sobre "La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política".

En este esquema se encuentran algunas ideas básicas del artículo publicado, pero responde a una finalidad diversa: no se trata de mostrar en él cómo el propio concepto de filosofía testi-

¹ La primera publicación de este artículo fue en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1972, #284, pp.373-386; pero aquí vamos a utilizar su segunda publicación en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos.*, UCA Editores, 1991, El Salvador, pp.47-61.

monia su intrínseca politicidad, sino en presentar al quehacer filosófico como una de las posibles maneras con que puede contar un intelectual para integrar, en su vida cotidiana, la dimensión formalmente teórica y la dimensión específicamente política de la vida misma, sin que ello signifique una distorsión de ambas o una subordinación de una respecto de la otra.

b) El otro trabajo lo constituyen unos esquemas relativamente largos sobre un curso de Antropología Política, que impartió en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (no hemos logrado precisar en qué año exactamente, pero está claro que fue previo a 1987, ya que a partir de esa fecha tuvimos la oportunidad de asistir a todos sus cursos).

El curso tiene un enfoque histórico-sistemático, en el cual se expone y discute con varios filósofos que, a lo largo de la historia de la filosofía, han abordado la dimensión política del hombre. Para nuestro interés, la introducción de dicho curso es relevante, ya que contiene algunas de las ideas básicas del artículo publicado, y su desarrollo es más una muestra concreta de dos de sus tesis presentadas en el mismo.

Este es, pues, el material bibliográfico con que se cuenta para profundizar en el tema que nos ocupa, ya que son tres trabajos bastante relacionados entre sí, aunque cada uno de ellos posee su propia finalidad y entidad en cuanto a ideas y contenido. Lo que queremos resaltar es que el artículo publicado puede servir de fundamento de los dos inéditos, y éstos, a su vez, de complementos específicos. Por ello, aunque todo será básicamente tomado en cuenta, intentaremos centrarnos en lo publicado, de modo que cuando vean la luz los artículos inéditos o bien se tenga acceso a ellos, quede a cargo del lector de esta presentación el contrastar y profundizar lo que aquí se sostiene.

Hacia una filosofía de la liberación

Para abordar y mostrar la relación existente entre filosofía y política, Ellacuría recurre a un escrito de Xavier Zubiri, de 1940. En dicho escrito², Zubiri realiza un breve estudio sobre la concepción que de sí misma ha tenido la filosofía a lo largo de su historia. En ninguna de sus líneas ni en su globalidad hace referencia, Zubiri, al carácter político de todo filosofar, pero lo que expone le sirve a Ellacuría para fundamentar en el propio concepto de filosofía su inevitable dimensión política.

Decíamos, en la introducción, que es necesario detenerse y ahondar en este procedimiento para encontrar luz sobre la manera como está elaborado el pensamiento filosófico de Ellacuría: hay, por un lado, en todo él una una continua referencia, tesis globales —y en múltiples ocasiones tesis concretas— de claro sello zubiriano; y, por otro lado, líneas y contenidos que son de su personal elaboración. Cualquiera que lea los diversos artículos filosóficos de Ignacio tomará conciencia de lo difícil que es trazar fronteras entre el discípulo expositor de Zubiri y el original aportador a una posible filosofía latinoamericana.

Es que no se trata de establecer fronteras a la hora de reflexionar sobre el pensamiento filosófico de Ellacuría, sino de captar cómo en él se da un dinamismo continuo de dos momentos: la liberación de la filosofía y la filosofía de la liberación. A nuestro modo de ver, la influencia indudable y además constatable del pensamiento filosófico zubiriano en la filosofía de Ellacuría, no radica, primariamente, en un conjunto de tesis, sino en una orientación que formulamos como "la liberación de la filosofía".

² Este escrito apareció a modo de Prólogo en *Historia de la Filosofía*, de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1940.

¿Por qué ese discipulado expositivo, realizado con tanto ahínco y profundidad por parte de Ellacuría respecto de la filosofía zubiriana? porque en ella encontró la liberación de lo que ha venido dominando y estructurando a la filosofía occidental casi desde sus inicios: su idealismo. Ellacuría formuló, en el título de su último artículo filosófico publicado en vida, esa liberación operada por Zubiri, como la "superación del reduccionismo idealista"³.

Podría discutírsele a Zubiri si esa tendencia idealista está realmente presente en toda la filosofía occidental en cada uno de sus momentos, y, a su vez, a Ellacuría podría discutírsele si el significado de Zubiri en la historia del filosofar radica en la superación de dicho idealismo. Lo que nos resulta claro es que Ellacuría interpreta a Zubiri como el liberador sistemático —esbozos parciales e intentos no elaborados metódicamente podrían ser encontrados en varios filósofos contemporáneos— de dicho reduccionismo. En cuanto esa superación se le presenta como radical y da lugar a que la filosofía como quehacer teórico dé "de sí" lo que le compete. Nosotros la formulamos como una estricta liberación.

¿Cómo concreta Ellacuría aquello de lo que Zubiri libera a la filosofía? No es el momento de exponerlo con detalle, pero no queremos renunciar a mencionar las cinco grandes líneas de superación: la reificación del ente, la inteligización del logos⁴, la rein-

³ ELLACURIA, I: "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1988, #477, pp.633-650.

⁴ Estas dos liberaciones están expuestas y son el objeto de estudio en el artículo anteriormente citado.

tegración e historización del hombre⁵, la desnaturalización de la historia⁶, y la desobjetivación de Dios en la fundamentación de la praxis histórica humana⁷. Ahora bien, decíamos que la autoliberación de la filosofía alcanzada y realizada por Zubiri lleva a Ellacuría al otro momento de su quehacer filosófico: el aportar a la elaboración de una filosofía latinoamericana que él entendió

⁵ Véase los siguientes artículos de Ellacuría: "Antropología de Xavier Zubiri" en *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, Barcelona, 1964, #6, pp.405-417 y 1964, #7, pp.483-508; "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", en *Estudios de Deusto*, Bilbao, vol.XIV, 1966, #28, pp.245-285 y 523-547; "La antropología filosófica de Xavier Zubiri", en P.Lain Entralgo (dir), *Historia Universal de la Medicina*, E.Salvat, vol.VII, Barcelona 1975, pp.109-112; "Introducción crítica a la antropología filosófica de Xavier Zubiri", en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp.49-137.

⁶ Véanse su libro: *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, El Salvador, 1990; su artículo "Función liberadora de la filosofía" en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1985, #435-436, pp.45-64; y sus artículos teológicos: "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas Machuca (ed.) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, pp.325-350; "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Estudios Eclesiásticos*, 1978, Madrid, #207, pp.457-476; "Historicidad de la salvación cristiana", en *Revista Latinoamericana de Teología* (RLT), 1984, El Salvador, #1, pp.5-45; "Historia de la salvación", en *Revista Latinoamericana de Teología* (RLT), 1993, El Salvador, #28, pp.3-25.

⁷ Véanse los siguientes artículos: "La religación, actitud radical del hombre", en *Asclepio. Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*, Madrid, 1966, vol.16, pp.97-155; "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, t.1, Madrid, 1970, pp.477-485; "Zubiri, filósofo teologal", en *Vida nueva*, Madrid, 1980, #1249, p.45; "Historicidad de la salvación cristiana", en *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, 1984, #1, pp.5-45; "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica", en *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, 1986, #8, pp.113-132.

como una "filosofía de la praxis histórica liberadora". Tampoco podemos entrar aquí a exponer el contenido de dicho proyecto, pero sí deseamos resaltar que en él está depositado el momento original y personal de su filosofía, y que en vez de buscar en él un tratado sistemático y completo, se capte un tratamiento filosófico de la praxis liberadora de los pueblos latinoamericanos. Pretendió ser un tratamiento estrictamente filosófico –no político, social o antropológico sin más– que sin llegar a ser un tratado, sí dio como resultado el esbozo de las líneas básicas –objeto, punto de partida, naturaleza, función, supuestos teóricos, etc.– de las cuales se podría partir en la elaboración del mismo⁸.

Nos hemos detenido un poco en el cómo hay que leer el conjunto del proyecto filosófico de Ellacuría porque, como hemos afirmado, ello puede darnos la clave de lectura tanto al punto que en esta ocasión nos interesa como a otros posibles. Dificilmente podríamos captar el planteamiento que hace Ellacuría sobre la politicidad de todo quehacer filosófico si no nos percatamos de que pretende fundamentarse en la autocomprensión que, según Zubiri, ha tenido la filosofía a la hora de definirse como tarea intelectual.

En su escrito, Zubiri señala que se han dado tres concepciones básicas de lo que es la filosofía: a) la filosofía como un **saber**

⁸ Para ahondar en el perfil y proyecto filosófico de Ellacuría, pueden verse los siguientes artículos: DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel: "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana", en *Universitas Philosophica*, Colombia, 1989, #13, pp.69-88; GONZÁLEZ, Antonio: "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1990, #505-506, pp.979-989; PINTOS PIÑARANDA, María Luz: "La realidad histórica en Ignacio Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida", en *Estudios Eclesiásticos*, Vol.67, Madrid, 1992, #262-263, pp.331-360.

saber acerca de las cosas; b) la filosofía como una **dirección** para el mundo y la vida; y c) la filosofía como una **forma de vida** y, por tanto, como algo que acontece. Son tres conceptos distintos de filosofía que, en cuanto tales, surgen de tres dimensiones del hombre, y que responden a tres concepciones de la inteligencia humana. Más adelante profundizaremos en cada uno de ellos y en su relevancia para la fundamentación política de la filosofía, pero digamos, por lo pronto, que Ellacuría afirma que esos tres conceptos hacen referencia a lo político.

El primero no es formalmente político, aunque sí incide en ello en cuanto a que la búsqueda cognoscitiva de la verdad lleva al hecho de que la misma no es un objeto que se encuentra, sino que es algo a realizar sociohistóricamente. Los dos siguientes sí serían formalmente políticos: el segundo porque presenta a la filosofía como el saber que escudriña las cosas en cuanto éstas están en relación con la vida humana, la cual se da en la *polis*, en la dimensión pública de todo hombre para poder realizarse como tal; el tercero lo es por lo del "acontecer".

Aquí la filosofía es algo que acontece en la vida y situación concreta de cada filósofo, de modo que el sistema filosófico cobra su sentido en lo que acontece vital y experiencialmente en el que filosofa, y en el acontecer mismo desde el cual y para el cual filosofa. Dicho acontecer es cada vez más público, es un proceso en el que están implicados cada vez una mayor cantidad de hombres y de pueblos. Esa "publicidad" del acontecer es histórica y política, aunque no exclusivamente. Lo es de modo central en cuanto en él se ponen en juego los valores y los poderes públicos.

Ellacuría entiende que en los tres conceptos de filosofía se da una referencia intrínseca de la misma a lo político, entendiendo lo político como "lo público", "lo social", lo que surge e incide en "la polis". Como el propio Ellacuría señala, es un concepto bastante

amplio, y quizá hasta novedoso, de lo político, pero aun manteniendo o postulando otro concepto lo propuesto por él tendría que estar contenido en el mismo.

Prescindamos de si este desarrollo que hace Ellacuría sobre la politicidad del quehacer filosófico basándose en la reflexión de Zubiri, le distorsiona o no, aunque debemos señalar que el propio Ellacuría explicita que se hace responsable de dicho desarrollo, y que en ningún momento pretende adjudicárselo a Zubiri. Lo entiende como un desarrollo válido y no forzado. Un desarrollo que, a la par de posible, muestra que un pensamiento en apariencia apolítico como el de su maestro puede ser fecundo a la hora de determinar la dimensión política de la filosofía⁹.

Lo que sí queremos explicitar es cómo ese desarrollo que muestra "fecundo" el planteamiento zubiriano es una muestra concreta de la clave de lectura global. En esta ocasión, ¿qué sería aquello de lo cual libera Zubiri a la filosofía al momento de auto-definirse? A nuestro modo de ver, sería de la tendencia a parcializar y exclusivizar la tridimensionalidad que, de suyo, le compete a todo filosofar y, lo que es aun más grave, del impulso atemporalista que suele acompañar a dichos reduccionismos¹⁰.

Ellacuría retoma esa liberación de toda fragmentación y atemporalidad en el concepto mismo de filosofía, y concluye que ello hace recuperar la intrínseca dimensión política del filosofar, lo que nos permite afirmar que una filosofía que se pretenda liberadora será una filosofía política. Pero ¿cómo entiende, más concretamente, Ellacuría, esa relación entre lo filosófico y lo político?

⁹ ELLACURIA, I: "Filosofía y Política", op.cit., p.55.

¹⁰ ZUBIRI, X: "Prólogo", op.cit., p.XXV.

De la filosofía de la política a la filosofía política

Ellacuría reconoce que la filosofía, a lo largo de su historia, siempre ha otorgado una relevancia tanto teórica como práctica a lo político. La filosofía no ha sido ajena al mundo de lo político, sino, todo lo contrario, ha considerado que sería un error despojar a lo político de su alto contenido teórico, y que ese contenido sea algo a lo cual pueda ser indiferente el pensar filosófico. La esencia del estado, el bien común y el interés general, los modos de realización popular, las leyes, etc., son temas de alto contenido teórico sobre los cuales el pensar filosófico no lo ha dicho ni lo dice todo, pero sí sitúa todo lo que se puede decir en una perspectiva y con una luz que son fundantes y fundamentales.

Pero lo político no sólo ha sido objeto de indagación filosófica con la finalidad de comprenderlo, sino para, además, incidir en él. Ha sido un saber teórico dirigido a una praxis, a una actividad, con lo cual se ha explicitado la trascendencia práctica de lo político, que tiene su origen en la relación de lo político con la política, es decir, con la gestión y negación del poder estatal y jurídico. Lo político, en cuanto dimensión del hombre y en cuanto contenido específico (estado, ley, autoridad, guerra, etc.) es fundamento orientador de la gestión y negación del estado, es decir, de la política estrictamente dicha. No podemos negar u obviar que la política tiene su propio pragmatismo y su propia lógica, pero no es algo que deba carecer de base. A la búsqueda y establecimiento de este cimiento es a lo que ha estado dirigida la filosofía política con la pretensión de incidir en los pseudofundamentos prácticos y establecidos. Ello muestra que la filosofía política ha sido una filosofía práctica en el sentido de filosofía normativa, ya que lo propio de lo político es un hacerse y un hacer: su ser tiende a un deber ser. Ellacuría considera que esa forma de relación entre

la filosofía y la política, la cual hemos expuesto sumariamente, es una forma insuficiente de vincularlas, y que no da cuenta de lo que debe ser la politicidad de la filosofía.

La insuficiencia del tratamiento teórico radica en que hace de lo político algo externo a la filosofía en cuanto tal, o bien algo, aunque relevante, siempre regional. Por su parte, el límite de la aplicación práctica radica en una especie de confusión respecto del carácter práxico de la filosofía misma. Según nuestro autor, en lo que conocemos como filosofía política se ha propendido a concebir la efectividad política de la filosofía como una acción inmediata y directa sobre lo político, e incluso como una dirección de la acción política restrictivamente entendida.

En su opinión, ni en su dimensión teórica ni en la práctica puede reflejar adecuadamente este modo de realizar la filosofía política la dimensión política, que, de suyo, le compete a todo filosofar, por ello propone distinguir entre **filosofía de la política** y **filosofía política**. La primera sería lo realizado en filosofía hasta hace muy pocos años, y, la segunda, lo que de un modo u otro se ha venido haciendo más recientemente, y que él pretende formular y sistematizar. Dicho brevemente, "entenderíamos como filosofía de lo político lo que tradicionalmente ha sido la política como parte de la filosofía, como parte del saber teórico que pretende ser la filosofía. Entenderíamos como filosofía política la necesidad que tiene toda filosofía —por el mero hecho de serlo— de tener toda ella una dimensión política".¹¹ ¿Cuál es esa dimensión y a qué se debe su inevitabilidad en el quehacer filosófico?

¹¹ ELLACURIA, I: *Filosofía y Política*, op.cit., p.49.

De la falsa a la verdadera politicidad de la filosofía

En la caracterización y delimitación de la dimensión política de todo filosofar, Ellacuría procede distinguiendo entre lo que es y sería una manera equivocada de plantearla, y la manera que él considera correcta y verdadera. Serían cinco las formas falsas de politicidad de la filosofía:

a) El someter la filosofía a instancias ajenas a ella y a cuyos intereses se subordinaría. La falsedad de esta forma está en que la politicidad, de darse, será algo indirecto y derivado, y, lo que es más grave, sería una politicidad que impediría que la filosofía se entregara libremente a la búsqueda de lo último y total de la realidad.

b) La superficialización inmediatesta de los temas. Politizar la filosofía no implica hacer de ella una indagación poco profunda de los problemas. Es necesario que en su politización el filosofar atienda a los problemas inmediatos de la vida para poder ser fiel a la realidad de los hombres, pero ello no impide, sino que exige, que la filosofía ahonde en lo no inmediato, con el fin de ser efectivamente real. La politización exige un camino de ida y vuelta al saber filosófico para que no deje de ser ni político ni estrictamente filosófico.

c) El pretender utilizar el quehacer filosófico como si éste fuera algo efectivo de modo inmediato y directo. La politicidad del filosofar nos recuerda que la verdad que busca y contribuye a construir la filosofía debe ser una verdad efectiva, pero si se trata del descubrimiento y realización de una verdad real, ese descubrir es, de algún modo, previo a su utilización.

d) El acriticismo frente al acontecer político. La dimensión política de la filosofía exige una inmersión del filósofo y de su filosofar en la situación real, pero con la misma fuerza le supone

un cierto distanciamiento, que no será falta de compromiso, sino muestra de fidelidad a la complejidad y dinamismo de la realidad, jamás agotados por cualquier acontecer político.

e) El desarrollo formalmente autónomo de la filosofía, la cual, posteriormente, puede ser ofrecida a quien esté interesado en utilizarla en la acción política. La politización del saber filosófico lo que quiere evitar y negar es precisamente, el que se pueda construir una filosofía en sí misma al margen de lo político, aunque luego pueda ser útil para el mundo de lo político. Se estaría proponiendo una politización que no sería formalmente intrínseca al filosofar en cuanto tal. No olvidemos que la legítima autonomía de la filosofía podría estar encubriendo un previo sometimiento a una acción histórico-política, que ella no ha considerado con total realismo y con total independencia.

La exposición que hemos hecho de lo que Ellacuría considera una falsa manera de politizar al saber filosófico, muestra lo que, en nuestra opinión, es relevante en este punto: Ellacuría es bastante detallado y concreto a la hora de señalar lo que no debería ser la politicidad del filosofar, pero es bastante amplio y general al momento de caracterizar lo que podría ser la forma correcta y verdadera de la politicidad filosófica. El mismo lo reconoce cuando dice que "por dar una fórmula suficientemente amplia pero suficientemente indicativa podría sostenerse que la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta"¹².

¹² ELLACURIA, I: Ibid., pp.53-54. Es posible que esta amplitud se deba a que aún no se cuenta con la sistematización alcanzada en los artículos: "El objeto de la filosofía", en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1981, #396-397, pp.963-980; y "Función liberadora de la filosofía", op.cit. en la nota #6.

Partiendo de esta amplia definición podemos decir que Ellacuría hace equivaler "politicidad" de la filosofía con la "efectividad" que le compete intrínsecamente a todo quehacer que se pretenda filosófico. Esta efectividad supone los otros dos elementos de la definición: a) el que sea un pensar que surja desde una concreta situación; y b) que esté anclado en la totalidad de lo real, que, en cuanto total, es concreto y en continua transformación¹³. Lo realmente efectivo es, a la par, concretamente situado y concretamente total y universal, tomando de este modo lo situado como algo desde sí mismo abierto, y la universalidad como intrínsecamente histórica.

¿De qué efectividad se trata? En 1976, Ellacuría caracterizó esa efectividad como una **efectividad social**, al decir que "la politización de la filosofía es su afán por desarrollar en plenitud, aquello donde reside la plenitud del hombre, su carácter de ciudadano, su carácter de político, su versión real a los demás"¹⁴. La dimensión política de toda filosofía tiene como contenido la efectividad social que ejerce, no en virtud de la voluntad e intención consciente o inconsciente del filósofo, sino por el intrínseco e inevitable carácter operativo del filosofar, aunque, obviamente, esa operatividad es **sui generis**, ya que aun siendo real y verdadera no es sin más inmediata y directa. En este sentido, la verdad real buscada y construida por la filosofía es una verdad política en cuanto es una verdad operativa, efectiva

Ambos artículos arrojan luz sobre lo que estamos investigando, pero, en nuestra opinión, no van más allá en la definición rigurosa de la politización de toda filosofía.

¹³ Para profundizar en esta afirmación de Ellacuría es conveniente leer los dos artículos anteriormente citados.

¹⁴ ELLACURIA, I: "Filosofía ¿para qué?", en *Abra*, El Salvador, 1976, #11, p.44.

socialmente. Podría pensarse que la caracterización que hace nuestro autor de la dimensión política del saber filosófico es una caracterización sociológica. La sociología del conocimiento ya ha señalado y profundizado en el carácter socialmente condicionado y en la finalidad social de todo saber teórico. Aunque pueda discutirse si Ellacuría lo logra o no, él pretende ir más allá de toda consideración sociológica. Sitúa la socialidad y, con ello, la politicidad de la filosofía, a un nivel estrictamente metafísico. Para él, el objeto de todo filosofar es desde sí mismo político, por lo que también lo será el logos filosófico que lo escudriñe: "...la historia, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización. Efectivamente, allí donde entran la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos que ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad"¹⁵.

En este sentido, para comprender la dimensión política de la filosofía como un hecho, es necesario considerar la **praxis histórica** como el objeto y punto de partida de la filosofía, ya que en ella se muestra cómo, por un lado, lo que es por antonomasia metafísico es rigurosamente histórico, social y por tanto político; y, por otro, el logos metafísico que se inscribe y se desarrolla desde su objeto es, a una, un logos histórico, social y político¹⁶.

¹⁵ ELLACURIA, I: "Filosofía y Política", op.cit., p.51.

¹⁶ Para profundizar en esta propuesta de Ellacuría véase: GONZALEZ, Antonio: "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", op.cit; y "El hombre en el horizonte de la praxis", en *Estudios Centroamericanos* (ECA), El Salvador, 1987, #459-460, pp.57-87.

Tenemos, pues, que reconocer que la verdadera dimensión política del planteamiento que hace Ellacuría no cae en el reduccionismo que desea evitar. Sí, caería en ello si su propuesta se interpretara como una exigencia de politización total de la filosofía, pero no es ésta la manera acertada, a nuestro modo de ver, de interpretar sus consideraciones. Ellacuría no está afirmando que toda la filosofía deba ceñirse a tratar de lo político, y ni siquiera que todo filósofo deba tratar expresamente de lo político —esto sí estaría muy cerca de una postura reduccionista— sino que en la efectividad inherente a todo filosofar radica su auténtica politicidad, aunque, obviamente, esa efectividad se actualizará con mayor fuerza cuando alguna parte de la filosofía o algún filósofo se preocupe explícitamente de lo político.

Quizá lo más sugerente de su planteamiento a este respecto, además de entender de un modo diferente y amplio la dimensión política del filosofar, estaría en el recordatorio que nos hace de que, en algún momento, la filosofía debe dedicarse a lo político con la mirada puesta en el bien que ha de ser realizado, tanto por necesidad intrínseca del filosofar como por el bien que ello opera en lo político. Para nuestro autor, lo político no cobraría toda su dimensión ni sería iluminado convenientemente si la filosofía no diera su aporte propio —aunque ello no signifique que lo político sea patrimonio exclusivo de la filosofía—; y, a su vez, la filosofía no mostraría toda su potencialidad si no se confrontara con lo exigido anteriormente, que tiene su raíz en el objeto mismo de la filosofía.

Esto es presentado por Ellacuría de forma breve y concisa¹⁷, porque, dado que su interés consiste en fundamentar la politicidad de la filosofía desde su propio concepto, en lo que profundiza es

¹⁷ ELLACURIA, I: *Ibid.*, pp.50-51.

en la raíz de ese carácter del filosofar en cuanto tarea intelectual, y no tanto en virtud de aquello en lo que se ocupa. Por ello, retomando la afirmación de Zubiri de que las tres formas de definición que la filosofía ha dado de sí misma responden en el fondo a tres concepciones del inteligir humano¹⁸, Ellacuría desarrolla cómo en esas tres concepciones está fundamentada la politicidad de todo filosofar¹⁹.

En primer lugar, cuando se entiende la filosofía como un saber acerca de las cosas, se está destacando el momento teórico del inteligir humano. Se concibe la inteligencia como una **inteligencia teórica**. Aquí la inteligencia es para saber, y el saber es un valor en sí que da el valor supremo a quien se dedica a él. No hay que menospreciar el conocimiento "puro" o, mejor, primariamente teórico, del filosofar de cara a su intrínseca politicidad, ya que dicho conocimiento aun reconociendo todos sus peligros, es, por un lado, un bien que desarrolla al hombre, y, por otro, contribuye a la transformación de los demás y aun de la realidad. El momento primariamente teórico de la intelección humana contribuye al desarrollo del hombre en cuanto que un hombre dedicado a la búsqueda de la verdad puede transformarse a sí mismo en la línea del bien. Cuando se da una inquisición sincera de la verdad en la realidad, el hombre encuentra que dicha realidad es tan problemática, que esa inquisición se convierte en permanente crítica de sí misma y en crítica de cualquier tipo de dogmatismo. Pero, además, un hombre dedicado a la búsqueda de la verdad contribuye a la transformación de los otros y de la realidad, en cuanto dicha búsqueda exige una apertura a la comunicación y al diálogo en el encuentro de la verdad misma, lo que de por sí favorece una

¹⁸ ZUBIRI, X: "Prólogo...", op.cit., p.XXV.

¹⁹ ELLACURIA, I: "Filosofía y Política", op.cit., pp.55-58.

transformación personal y comunitaria, la cual no hace más que testimoniar que no hay saber verdadero que, en definitiva, resulte inútil para la marcha de la historia. Tenemos, pues, que aun entendiendo el inteligir humano como una actividad primariamente teórica, hay en dicha actividad una intrínseca politicidad en cuanto efectúa una transformación en quien filosofa y en quienes conviven socialmente con él.

En segundo lugar, si se entiende la filosofía como una dirección para el mundo y para la vida, se destaca el momento práxico del inteligir humano. Se trata de una **inteligencia práctica**. Aquí la inteligencia es formalmente activa y lleva a la actuación. El saber es activo y es un saber de la acción. Visualizar el carácter político de dicha practicidad no es difícil, ya que en virtud de ese carácter práxico la inteligencia está vertida a la vida, a la propia y a la de los demás; vida siempre social, en la cual la inteligencia ejerce una configuración, una transformación, tanto de la vida ciudadana como del mundo material (la técnica). La búsqueda de la verdad que destacaba el momento teórico nos lleva a que esa búsqueda sea algo práctico, y lo es de modo social, tanto por ser configurada socialmente como por ser ella configuradora de lo social. Tenemos, pues, que el momento práctico de la inteligencia es formalmente político.

Finalmente, si se entiende la filosofía como una forma de vida, como algo que acontece, se destaca el momento específicamente histórico del inteligir humano. Se trata de una **inteligencia histórica**²⁰. La historicidad de la inteligencia es entendida por Ellacuría, en este período de su pensamiento, como el carácter si-

²⁰ Para el análisis de la historicidad de la inteligencia puede verse: GONZALEZ, Antonio: "Aproximación al pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría", op.cit., pp.985-987.

tuado del inteligir, en el que ese inteligir va hasta el fondo de la situación tomándola en su globalidad. El saber ya no sólo inquires (momento teórico) y es configurado y configura (momento práctico) sino que, además, esa inquisición configuradora y transformadora lo es de modo situado (momento histórico). La politicidad de la inteligencia, en virtud de su momento histórico, radica en el inevitable situarse de todo ejercicio intelectual.

Pero hemos de recurrir a su artículo de 1985²¹, para profundizar en lo que entiende Ellacuría por esa situacionalidad de la inteligencia. Aquí se afirma que la situacionalidad del inteligir consiste en adoptar un lugar u otro a la hora de ejercitarse como tal. Destaquemos que en esa concepción no se entiende la situacionalidad y, por tanto, la historicidad, como un hecho exclusivamente social. Inteligencia situada, logos histórico, no significa, únicamente, pensar desde y para el ámbito social. También es eso, pero no es lo único. Significa, primariamente, el hecho mismo de "adoptar un lugar" desde el cual ejercitar la inteligencia, desde el cual filosofar. Que el lugar sea éste o aquel otro, es decir, la determinación optativa del lugar, es, por supuesto, importante, pero lo es de manera secundaria de cara al hecho mismo de la situacionalidad: "Este situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico. Quien se sitúa en el lugar de las ciencias hará un tipo de filosofía; quien se sitúa primariamente en el lugar de la experiencia interior, hará otro tipo de filosofía; quien se sitúa en el lugar de la praxis histórica total,

²¹ ELLACURIA, I: "Función liberadora de la filosofía", op.cit., pp.59-62.

hará otro tipo de filosofía"²². Los motivos de por qué alguien se sitúa en un lugar y no en otro son múltiples (personales, biográficos, sociales, etc), pero lo que aquí nos importa destacar es que ese "lugar" optativamente determinado para el ejercicio del inteligir y del filosofar, es el "desde dónde" de cada filósofo²³, y que ese "desde dónde" es "ya" formalmente histórico en cuanto es una estricta situación, sea o no ese "desde dónde" la praxis histórica. Ni qué decir tiene que el "desde dónde" determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas, el horizonte de todo el quehacer filosófico e incluso la utilización que se haga de los recursos propios de los otros lugares, etc.

Nuestro autor se situó desde la "praxis histórica de liberación", por lo que podemos afirmar que su filosofía, su inteligibilidad filosófica, fue doblemente histórica y doblemente política, ya que lo fue en el hecho mismo del "situarse", y el situarse, en su caso, lo fue en el lugar de "la praxis histórica total". Si la historicidad de la inteligencia radica en el ser siempre situada, y ello es un hecho político, lo será doblemente cuando la situación tenga como contenido la realidad histórica que, por su naturaleza, es siempre política.

²² ELLACURIA, I: *Ibid.*, p.60.

²³ Es interesante el que ese "desde dónde" continuamente señalado por Ellacuría en su labor filosófica escrita y discursiva haya tendido y tienda a ser comprendido como una apelación del filósofo a una opción por un grupo social determinado. Por supuesto que esta concreción del "desde dónde" fue en él algo explícitamente determinado como "la liberación de las mayorías populares", tanto en su pensamiento filosófico como teológico (su famoso "pueblo crucificado"), pero aquí, este "desde dónde" es objeto de un análisis en cuanto hecho universal, y lo relevante radica en que se califique a ese hecho como "ya" político, independientemente de si ese "lugar" hace referencia inmediata o no a lo social, ya no digamos a lo político.

Tenemos, entonces, tres momentos de la inteligencia humana: teoría, praxis e historicidad, que tomadas a una son la raíz última de la dimensión política de la filosofía en cuanto ejercicio intelectual. Se puede, tal como hemos hecho, desglosar cada momento y concretar en él en qué sentido fundamenta la politicidad del filosofar, pero es la implicación mutua de los tres lo que, en propiedad, hace de raíz última, ya que "el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación, el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico, el saber histórico es a la par teoría y acción"²⁴. Por ello, en la medida en que la inteligencia es, a una, teórica, práctica e histórica, es una **inteligencia política**. En cuanto la filosofía, es un modo excepcional, totalizante y radical del entender en la realidad y en sí mismo; puede hablarse de una filosofía política, o bien, de la **dimensión política de todo filosofar**.

Implicaciones de la dimensión política de la filosofía

a) En primer lugar, el reconocimiento de la dimensión política intrínseca a todo filosofar, supone el que la filosofía —por estar situada históricamente— está politizada como las demás actividades del hombre. En la medida en que se despoje de cualquier temor a la politización de la filosofía, se podrá tomar conciencia de lo que es y debería ser su verdadera politización, y se podrá distanciar con espíritu autocrítico de su propia politicidad, de modo que la filosofía pueda realizar su voluntad de verdad de cara al mundo y a sí misma.

b) En segundo lugar, el reconocimiento de la politicidad de la filosofía supone el deseo de que ésta realice esa dimensión

²⁴ ELLACURIA, I.: "Filosofía y Política", op.cit., p.60.

eficazmente, es decir, que la filosofía contribuya filosóficamente —no de otra manera— a la configuración del mundo al que intenta dar una respuesta y al que debe dirigirse si quiere considerarse a sí misma como instancia suprema de racionalidad. No sería posible afirmar que la filosofía, a lo largo de su historia, se ha desentendido del mundo. Otra cosa es que esa atención haya podido ser acertada o no, radical o no, pero el mundo (sea considerado como el envolvente del hombre; o la creación de éste; o bien como un algo en versión intrínseca y mutuamente condicionante con el hombre) ha sido objeto de la preocupación filosófica. Si este mundo se considera, en su última determinación, por parte de Ellacuría, como un mundo cada vez más histórico y político, pues ello obliga a la filosofía a ser, cada vez más, histórica y política²⁵.

c) En tercer lugar, el carácter político de la filosofía, esa su intrínseca preocupación por la "ciudad" como morada del hombre, supone no sólo aceptar el carácter condicionado del quehacer filosófico, sino ser conscientes de que esa dimensión puede ser actualizada en la vida social, tanto de modo liberador como de modo opresor, que puede ejercer una función social emancipadora o dominadora. No es el momento de presentar lo que Ellacuría entiende por función liberadora de la filosofía²⁶, sino de mostrar su conexión con su dimensión política. En nuestra opinión, basándonos en lo que hemos venido exponiendo, no es identificable la dimensión política del filosofar con el posible ejercicio liberador del mismo. Hemos concretado la dimensión política como su "intrínseca efectividad social". Ahora bien, esa efectividad

²⁵ A este respecto sería muy iluminador leer su libro póstumo ya citado: *Filosofía de la realidad histórica*.

²⁶ Para ello léase su artículo ya citado de 1985 "Función liberadora de la filosofía".

puede serlo de modo que lleve al desarrollo pleno del hombre, de todos los hombres, y de la historia, o todo lo contrario. El ideal es que la politicidad de la filosofía se actualice liberadoramente, pero ello no está asegurado de modo mecánico y determinista. Lo que a este nivel conviene resaltar es que sobre la base de ese carácter operativo de todo filosofar pueda darse una función crítica y creadora del mismo o no.

d) En cuarto lugar, digamos una palabra sobre cómo afecta la dimensión política de la filosofía a quien la realiza, es decir, al filósofo. Evidentemente, el que la filosofía sea inevitablemente política hace del filósofo un filósofo político. Tanto en el artículo que nos ha servido de guía para nuestro análisis como en el de "Filosofía ¿para qué?", Ellacuría se refiere a Sócrates como modelo privilegiado de filósofo político. Todos los filósofos, según lo expuesto, lo han sido y lo son en algún grado, pero ve a Sócrates como el ejemplificador diáfano de su reflexión. En ambos coincide en caracterizar al filósofo político como un "intelectual comprometido", que piensa y actúa históricamente situado, con la construcción de la verdad: "El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que lo libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo político"²⁷. En este sentido, el filósofo político no es sin más el "intelectual orgánico" de Gramsci, sino lo que nos atreveríamos a caracterizar como el "intelectual inserto". Caracterización cuyo contenido se referiría al filósofo como una síntesis perfecta, no en todos y cada momento, por supuesto, de

²⁷ ELLACURIA, I: *Ibid.*, p.59.

aquellas tres célebres frases del propio Ellacuría, inspirándose en Zubiri: "Hacerse cargo de la realidad", "Cargar con la realidad" y "Encargarse de la realidad". Tomadas a una, podemos decir que son las dimensiones concretas, de lo que Zubiri, en otro contexto, formula como el "entregarse a la realidad".

El filósofo político sería el hombre que se entrega fielmente a la realidad, haciéndose cargo de ella en toda su verdad, cargando con ella o bien con su negación, y encargándose de ella en aras de la plenificación del hombre y de la humanización de la historia. En el caso de Ellacuría, se trató de una entrega no sólo política y teológica a la realidad, sino también teológica y cristiana. En suma, una entrega martirial.

Conclusiones

Nos proponíamos sugerir una clave de lectura del pensamiento filosófico global de Ellacuría: "De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación", ejercitándola en uno de sus puntos concretos, no porque sea el punto más importante, sino porque consideramos que resulta muy ilustrativo. El punto elegido fue la concepción de Ellacuría sobre la dimensión política que, en su consideración, le compete a toda filosofía por el mero hecho de serlo. Para ello, hemos acudido al material en el que explícitamente aborda ese problema, y también a aquellos artículos que, aunque no lo tratan de modo directo, sí contienen pertinentes y adecuados complementos.

El carácter político del saber filosófico no es algo que los filósofos pretendan atribuir de forma extraña e interesada a la filosofía misma, sino algo que se capta desde el análisis de su propia definición conceptual. Antes bien, para evitar cualquier intento de abuso interesado, y, sobre todo, con la finalidad de que los filósofos

fos sean siempre fieles a esa voluntad de verdad de la inquisición filosófica, propugna nuestro autor el distinguir entre las diversas falsas formas de politicidad del filosofar y la que, en su opinión, es la verdadera. Esta verdadera politicidad de la filosofía consiste en su intrínseca efectividad social, ya que está siempre situada históricamente. Se trata de una efectividad social fundamentada tanto por el objeto del filosofar como por la naturaleza misma de la intelección humana, la cual es, a una, teórica, práctica e histórica. Ese "a una" dota al inteligir de operatividad social, y, por tanto, es un inteligir político. La filosofía, al llevar a su ultimidad el ejercicio de dicho inteligir, es una filosofía política. Tenemos, entonces, que tanto por su objeto —la praxis histórica total— como por su naturaleza intelectual, la filosofía posee siempre una dimensión política.

Podríamos preguntarnos si el planteamiento que hace Ellacuría sobre la dimensión política de todo filosofar no cae en el reduccionismo que desea evitar. Sí, caería en ello si su propuesta se interpreta como una exigencia de politización total de la filosofía, pero no es ésta la manera acertada, a nuestro modo de ver, de interpretar sus consideraciones. Ellacuría no está afirmando que toda la filosofía deba ceñirse a tratar de lo político, y ni siquiera que todo filósofo deba tratar expresamente de lo político— esto sí estaría muy cerca de una postura reduccionista— sino que en la efectividad inherente a todo filosofar radica su auténtica politicidad; aunque, obviamente, esa efectividad se actualizará con mayor fuerza cuando alguna parte de la filosofía o algún filósofo se preocupe explícitamente de lo político.

Quizá lo más sugerente de su planteamiento a este respecto, además de entender de un modo diferente y amplio la dimensión política del filosofar, estaría en el recordatorio que nos hace de que algún momento de la filosofía debe dedicarse a lo político con

la mirada puesta en el bien que ha de ser realizado, tanto por necesidad intrínseca del filosofar como por el bien que ello opera en lo político. Para nuestro autor, lo político no cobraría toda su dimensión ni sería iluminado convenientemente si la filosofía no diera su aporte propio –aunque ello no signifique que lo político sea patrimonio exclusivo de la filosofía–; y, a su vez, la filosofía no mostraría toda su potencialidad si no se confrontara con la exigencia problemática de lo político.

El substancialismo en las ciencias sociales

Marcos Membreño Idlaquez

Durante el siglo XIX, cuando las ciencias sociales se encontraban en pleno proceso de constitución, los primeros grandes teóricos de la sociedad se vieron obligados a tomar prestados de la filosofía algunos viejos conceptos y paradigmas, para formular con su ayuda algunos de sus nuevos descubrimientos científicos. Aquellos viejos conceptos y paradigmas filosóficos eran como viejos odres conteniendo vino nuevo.

Sin embargo, en muchas ocasiones, ni los pioneros de las ciencias sociales en el siglo pasado, ni las posteriores generaciones de intelectuales que hicieron suyos aquellos conceptos y paradigmas metafísicos, fueron capaces de reconocer que éstos eran, efectivamente, odres viejos que necesitaban ser reemplazados por odres nuevos. Posteriormente, en nombre de la fidelidad a los textos de los padres fundadores y en nombre también de los principios ideológicos-políticos que ellos y sus seguidores de-

fendían, aquellos vetustos conceptos y paradigmas precientíficos fueron consagrados y revestidos con el halo de la cientificidad por una centenaria tradición académica e intelectual.

En las ciencias sociales, uno de los conceptos filosóficos que ha experimentado este tortuoso recorrido ha sido el de **substancia**, cuya adopción por parte de las ciencias sociales ha dado lugar al substancialismo sociológico. El llamado Materialismo Histórico Marxista puede ser considerado como el prototipo de una teoría sociológica substancialista, en el sentido de que concibe lo real como la unidad de dos subsistemas: uno de ellos, **la base**, definido como el substrato estructural de lo real, y el otro, **la superestructura**, carente, por definición, de un fundamento estructural propio y constituitivamente necesitado, por lo tanto, de una realidad substantiva que le sirva de soporte.

En este trabajo me propongo mostrar por qué y en qué sentido el materialismo histórico marxista es una concepción substancialista de la sociedad. Con ello intento prolongar en el campo de las ciencias sociales, la crítica que Gaston Bachelard formulara contra las concepciones substancialistas presentes en las primeras versiones de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII (Bacharlard, 1978:115-153). El objeto de mi crítica no será, sin embargo, un texto de la física, la química o la biología, como es el caso en Bachelard, sino un texto de las ciencias sociales del siglo XIX: *La ideología alemana*, de Marx y Engels.

Quiero señalar, además, que no me limitaré a la mera crítica del substancialismo sociológico marxista. En el último y penúltimo apartado de este ensayo, presentaré un esbozo de lo que considero puede ser una alternativa teórica al substancialismo sociológico. Considero que es preciso descubrir y criticar radicalmente el substancialismo materialista, porque este substancialismo constituye la premisa fundamental del economicismo marxista, el cual ha re-

presentado uno de los obstáculos más formidables y más difíciles de erradicar del análisis de la sociedad y de las estrategias de transformación social. Sin embargo, para poner al descubierto las inconsistencias del economicismo no se puede caer en la trampa positivista de permanecer en el terreno de los hechos empíricos, tratando de oponer inútilmente nuestros propios datos a los datos aportados por la interpretación economicista, como si fuese posible desenmascarar los postulados filosóficos de una teoría cualquiera con sólo apelar a los datos empíricos. Para poner al descubierto estos postulados es preciso remontarse directamente hasta ellos mismos y, mediante la crítica teórica y epistemológica, cuestionar no tanto los datos empíricos a los cuales apela el economicismo marxista para demostrar la veracidad de sus planteamientos, cuanto los cristales filosóficos que le impiden poder ver e interpretar sus propios datos de otra manera.

La substancia como "base" de la realidad

El concepto de **substancia** fue acuñado por Aristóteles¹ para dar cuenta de aquello que en la realidad permanecía inalterable a pesar de los cambios. Con el paso del tiempo, pensaba Aristóteles, las cosas van cambiando, pero hay en ellas algo que no resulta afectado por esos cambios. Ese "algo" que permanece inalterable es, justamente, la substancia. Así, por ejemplo, a lo largo de su vida, un hombre comienza siendo un niño y se convierte más tarde

¹ El concepto de substancia lo presenta Aristóteles en su *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982. La síntesis y la crítica más radical y rigurosa de la concepción substancialista de Aristóteles la encontrará el lector en Xabier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972, 4ta edición, pp.89-92 y 160-168. Nuestra propia crítica al substancialismo marxista se ha inspirado en la crítica de Zubiri al substancialismo aristotélico.

en un adulto. Su estatura, su peso, su voz, etc., es decir, todas aquellas propiedades a las que Aristóteles llama "accidentes"² experimentan cambios con el paso de los años. Pero, a pesar de tales cambios, ese individuo continúa siendo un hombre. Su ser hombre es lo que en él permanece inalterable. En esto consiste su substancia: en su humanidad, en el ser hombre.

La primera característica de la substancia aristotélica es, pues, su **inalterabilidad en el sentido de "mismidad"**. La substancia es lo que garantiza que en una cosa se produzcan cambios al nivel de los accidentes, sin que por ello la cosa llegue a cambiar radicalmente de naturaleza. Así, la cosa puede cambiar, pero sin dejar de ser "la misma" cosa. El niño que se convierte en adulto experimenta, ciertamente, muchos cambios, pero mientras su substancia de hombre permanezca inalterada, podremos constatar que, en el fondo, detrás de esos cambios, él continúa siendo "el mismo" hombre. Esto significa, entonces, que para que la realidad cambie radicalmente de naturaleza es necesario que los cambios se produzcan al nivel de la substancia. Las transformaciones que se producen al nivel de los accidentes no bastan para que la realidad pueda cambiar substancialmente. Si quisiéramos emplear estos planteamientos de Aristóteles para explicar las transformaciones que experimentan las sociedades a lo largo de su historia, tendríamos que decir que una sociedad sólo puede cambiar radicalmente cuando las transformaciones no se producen a nivel de sus "accidentes", sino a nivel de su "substancia".

La segunda característica de la substancia aristotélica le viene dada por la posición que ella ocupa en relación con los accidentes: la substancia es, por definición, **lo-que-está-por-bajo-de** los

² Para referirse a los "accidentes", la filosofía ha acuñado también los términos de "atributos", "propiedades" o "notas".

accidentes. Estos, a su vez, están "inheridos" a la substancia. De modo que la substancia es el sujeto de inhesión de los accidentes. No se piense, sin embargo, que la inherencia o el estar-por-bajo-de hacen referencia a meras posicionalidades espaciales o arquitectónicas. Ambas se refieren a posicionalidades estructurales. La substancia está por bajo de los accidentes en el sentido de que es su fundamento estructural, y los accidentes inhieren a la substancia en el sentido de que carecen de substantividad propia. Los accidentes no pueden existir por sí mismos, sin la substancia.³

Según Aristóteles, la substancia es la fuente originante de todos los accidentes. Estos "brotan" o "emergen" de la substancia⁴ y son por tal razón, una manifestación epifenoménica o superestructural de la substancia. Esta última determina por completo, y en forma unilateral, a todas las notas o propiedades de la cosa, lo cual significa que la substancia determina por completo a la totalidad de la cosa.

La tercera característica de la substancia aristotélica es su **separabilidad**⁵. La substancia posee una especie de autosuficiencia estructural en virtud de la cual puede existir por sí misma, separada de los accidentes. Esto significa que la substancia es lo que es con total independencia de su unión con los accidentes. La substancia preexiste a esta unión, y, en este sentido, la unidad de substancia y accidentes no constituye una estructura *strictu sensu*.

³ "Para Aristóteles es accidente aquello que no puede tener realidad más que siendo inherente a un sujeto, a una sustancia" (Zubiri, op, cit.:168).

⁴ "Sustancialidad, dirá Zubiri, es aquel carácter según el cual brotan o emergen de... (la) realidad, determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes" (Ibid.:161).

⁵ Según Aristóteles, "la sustancia es la única realidad separable" (Ibid.:89).

Esta unidad sería una estructura si la substancia se viese afectada o determinada de alguna manera por su unión con los accidentes. Pero no es así. La substancia continúa siendo lo que es, antes, durante e incluso después de su unión con los accidentes. En la concepción aristotélica, los accidentes no ejercen ninguna determinación estructural sobre la substancia. Por esta razón, la filosofía substancialista de Aristóteles puede ser considerada como una concepción preestructural y precientífica de lo real.

Si quisiéramos expresar gráficamente la concepción que Aristóteles tiene de la realidad, podríamos hacerlo utilizando el siguiente diagrama. En él, lo real se reduce a ser la unidad de:

1) una base o infraestructura, la substancia.

2) una superestructura, compuesta por el conjunto de los accidentes.

Las flechas de abajo hacia arriba representan la relación de "emanación" que, según Aristóteles, existe entre la substancia y los accidentes. Estos últimos, como ya lo dijimos, brotan o emergen de la substancia como de una fuente originante.

Los Accidentes

(La Superestructura)



La Substancia

(La Base)

El substancialismo aristotélico y el marxista

Marx construyó su teoría materialista de la historia en el proceso de someter a la filosofía alemana a una crítica profunda. La crítica fundamental de Marx contra la filosofía hegeliana aparece repetida una y otra vez a lo largo y ancho de las páginas de la *Ideología alemana*: el error de Hegel y de los filósofos hegelianos reside en haber **substantivado** las ideas y el Estado (Ibid.:14), es decir, en haber convertido a las ideas y al Estado en la **substancia** de la historia. Marx arremete contra la filosofía hegeliana, acusándola de haber substantivado realidades ilusorias que sólo en apariencia poseen una sustantividad propia (Ibid.:21). Para él, en efecto, las ideas y la política no son realidades substantivas, por eso, "no tienen su propia historia ni su propio desarrollo" (Ibid.:21).

Debe quedar claro, sin embargo, que lo que para Marx está en cuestión en su crítica contra el idealismo hegeliano no es el substancialismo en tanto que tal, sino **la selección del objeto que esa filosofía ha substancializado**. Para expresarlo en otros términos: Marx da por aceptado el substancialismo, limitándose a criticar a la filosofía hegeliana por haber substancializado lo que para él era un objeto no substancializable. Para los hegelianos el objeto de la substancialización lo constituían las ideas y la política. Para Marx, en cambio, el objeto de la substancialización debía ser la estructura económica:

"La sociedad civil forma en todas las épocas la **base**⁶ del Estado y de toda otra **superestructura** idealista" (Ibid.:76-77).

⁶ Todas las negrillas de las citas textuales de Marx son mías, para atraer la atención del lector sobre la presencia de ciertos términos claves.

"Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta **base** real de la historia" (Ibid.:40).

Por esta razón es que podemos decir que Marx no abandonó el substancialismo filosófico. Al contrario, fue este mismo substancialismo el que le permitió criticar y distanciarse de los hegelianos. Pero su crítica contra el idealismo hegeliano no se sitúa desde fuera, sino desde dentro de una concepción substancialista de la sociedad y de la historia. Como Marx confesará en *El Capital*, lo único que él ha hecho ha sido invertir el substancialismo idealista de Hegel (*El Capital*, 1980:19-20).

Prisionero de esta concepción substancialista, Marx formuló su propia concepción materialista de la historia: "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y **engendrada** por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el **fundamento** de toda historia" (Marx-Engels, 1973:39). Más tarde, en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx formulaba la misma tesis en estos términos: "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la **base** real sobre la que se levanta la **superestructura** jurídica y política" (Ibid.:517-518). Con ello sostenía que tomando la producción económica como punto de partida explicativo de la realidad social, los productos de la conciencia sustentivada por los hegelianos (Ibid.:14), perdían "la apariencia de su propia **sustantividad**" (Ibid.:21).

Ahora bien, del mismo modo que en la filosofía aristotélica, en la teoría sociológica marxista los términos de "base" y de "superestructura" no son metáforas arquitectónicas o espaciales, como a veces han argumentado algunos marxólogos con la

finalidad de atenuar las graves implicaciones que tiene el uso de tales conceptos. No creemos que Marx haya acuñado estas categorías pensando en la imagen de un edificio compuesto por sus cimientos (la base) y sus diferentes pisos (la superestructura). El esquema marxista de base/superestructura no es en lo más mínimo una metáfora espacial o arquitectónica. Es, por el contrario, una concepción sociológica que ha hecho suyas las dos categorías claves de la Filosofía Substancialista: la de **base** y la de **superestructura**.

Tanto para Marx como para Aristóteles en la realidad hay, por un lado, elementos que son substantivos y, por otro, elementos que no poseen substantividad propia y que, por tal razón, necesitan apoyarse en una realidad substancial. Marx rehúsa aceptar que las ideas y la política estén dotadas de una substantividad propia. Para él, ambas realidades carecen por completo de base propia. Por eso no son realidades substantivas. Para poder existir, necesitan apoyarse en otras realidades que les sirvan de base. Es como si estuviesen constitutivamente condenadas a tomar prestado de esas otras realidades la base que necesitan para poder existir social e históricamente.

Por razones que explicitaremos más adelante, Marx considera que la estructura económica sí es una realidad substantiva. Más aún: para él, dentro de la totalidad social, la estructura económica es la única realidad dotada de una substantividad propia. Por lo tanto, es la única que puede servir de base al resto de la totalidad social, es decir, a las ideas y a la política.

Marx, decíamos, comparte con Aristóteles la tesis de que la superestructura brota o emerge desde la base como desde una fuente originante. "La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presenta aquí todavía como **emanación** directa de su comportamiento material" (Ibid.:21).

"La estructura social y el Estado **brotan** constantemente del proceso de vida... de estos individuos, tal y como producen materialmente" (Ibid.:20). Son como los "ecos" o el "reflejo" de la base material (Ibid.:21). Muchos marxólogos han querido atenuar las connotaciones deterministas de estas afirmaciones apelando a la dialéctica marxista. Según ellos, en la teoría de Marx la superestructura no se reduce a ser un mero "reflejo" de la base material, puesto que existe una relación dialéctica entre ésta y aquélla. Y esto es verdad. En la misma *Ideología alemana*, Marx señala la existencia de una interdependencia entre los diversos aspectos de la totalidad social (Ibid.:39), cosa que lo diferencia de Aristóteles, quien establecía, como vimos en el apartado anterior, una determinación unilateral de la base sobre la superestructura. Pero el argumento de que Marx dialectizó la relación entre la base y la superestructura no prueba que él haya abandonado su concepción substancialista de la sociedad. Lo único que dicho argumento demuestra es que el substancialismo marxista es un **substancialismo dialéctico**. La base económica de la que Marx nos habla todo el tiempo, no es más que una versión dialectizada de la substancia aristotélica. Pero, dialéctico o no, el Materialismo Histórico Marxista continúa siendo, al fin y al cabo, una versión más de la filosofía substancialista.

Ahora bien, si los marxistas quisieran realmente despojar al marxismo de todo vestigio de substancialismo, nada lograrían con apelar a la dialéctica para tratar de exorcizarlo. Es una falsa ilusión creer que a fuerza de dialectizar el esquema base/superestructura se conseguirá transformarlo, como por arte de magia, en un esquema no-substancialista. La única solución para resolver este problema reside, simple y sencillamente, en el abandono del esquema base/superestructura, porque tal esquema supone, erróneamente, que la realidad social es siempre la unidad de un subsis-

tema sustantivo y de otro que no lo es, y que está, por lo tanto, constitutivamente necesitado de una base que le sirva de fundamento.

Otra de las coincidencias que encontramos entre el substancialismo aristotélico y el substancialismo marxista es la idea de la "separabilidad" de la base en relación con la superestructura de lo real. Según Marx, en efecto, la base económica posee una especie de autosuficiencia estructural, en virtud de la cual puede tener una historia y un desarrollo propios (Ibid.:21) con total independencia de la superestructura política e ideológica. "Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres" (Ibid.:28). En este sentido, la base económica puede ser lo que es independientemente de su unión con la superestructura. Y si esto es así, en el corazón del marxismo se albergaría una concepción preestructural y precientífica de la sociedad, puesto que uno de los elementos constitutivos de la estructura social —la base económica— podría existir, en tanto que elemento constitutivo de dicha estructura, con total independencia del resto de los elementos que forman parte de la misma. Se trata de una extraña paradoja que sólo puede significar que la unidad de la base y de la superestructura no constituye, ni en Aristóteles ni en Marx, una unidad estructural en el sentido estricto del término.

A pesar de que Aristóteles nunca utilizó su esquema substancialista para dar cuenta de los cambios ocurridos en las sociedades porque para él las sociedades no eran realidades "naturales", su interpretación del cambio como tal se asemeja, sin embargo, a

la teoría marxista de la transición. Esta curiosa coincidencia se debe, una vez más, a que él y Marx concibieron el cambio de lo real a partir de un esquema substancialista. Por lo que concierne a Aristóteles, ya explicamos en el apartado anterior la diferencia que éste establecía entre los cambios ocurridos al nivel de los accidentes, y aquéllos acontecidos al nivel de la substancia. Según Aristóteles, los cambios en los accidentes no podían nunca producir un cambio en la substancia. Sólo los cambios ocurridos en la substancia podían producir una transformación radical de lo real, como por ejemplo, hacer que un hombre se convirtiese en vegetal o en bestia.

En Marx encontramos una concepción de la transformación social formalmente semejante a la que elaboró Aristóteles para dar cuenta de los cambios en la Naturaleza. Para Marx, en efecto, los cambios ocurridos en la superestructura no son capaces de producir el tránsito de una forma de sociedad a otra o, lo que para él venía a ser lo mismo, el paso de un modo de producción a otro. Esos cambios de la superestructura son meros cambios "accidentales", para expresarlo en el lenguaje de Aristóteles. Sólo los cambios ocurridos en la base material de la sociedad son capaces de producir la transformación de la sociedad en su conjunto. Es la tesis que Marx formula en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: "Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa **superestructura** erigida sobre ella" (Marx-Engels, 1973:518).

Esta concepción substancialista del cambio social puede tener graves consecuencias para la praxis política, en la medida en que conduce a una sobrevaloración de las transformaciones que puedan provenir de las estructuras económicas, y a una subvaloración de las transformaciones que puedan provenir de las

estructuras políticas, culturales o comunicacionales de la totalidad social.

La doble vía hacia el substancialismo marxista

¿Cuáles fueron las razones que llevaron a Marx a substancializar la estructura económica, y no las ideas y la política, como lo había hecho la filosofía hegeliana? Aparentemente, hubo dos razones distintas que le condujeron a llevar a cabo esta operación intelectual. La primera razón es de carácter filosófico, y tiene que ver con el materialismo corpóreo que Marx heredó de la filosofía feuerbachiana (Schmidt, 1975). La segunda razón tiene que ver con su constatación de que la vida humana no es viable sin la producción de los bienes materiales necesarios para reproducirla.

La primera razón condujo a Marx a concederle *a priori* la primacía estructural a todos los elementos materiales-corpóreos de la realidad social, relegando a un estatus subordinado a los elementos presuntamente "espirituales" de la totalidad social. Como materialista, Marx estaba convencido de que las realidades materiales eran anteriores a las realidades espirituales, tanto en el orden genético, como en el orden estructural. En el orden genético, porque el espíritu no era más que un resultado muy tardío de la evolución natural y universal de la materia. En el orden estructural, porque, según él, el espíritu se caracteriza por su constitutiva e intrínseca intencionalidad: es siempre **conciencia-de** la realidad material exterior (Marx-Engels, 1973:29). De ahí su célebre frase: "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social lo que determina su conciencia" (Ibid.:518). Tales eran los principios elementales del materialismo filosófico que Marx extrapoló posteriormente al terreno de la teoría sociológica, creando así su Teoría Materialista de la Historia. Para ello, no hizo más que buscar en la estructura

social aquellos elementos que pudiesen ser los equivalentes de lo que filosóficamente eran para él la "materia" y el "espíritu". Fue así como Marx hizo de la estructura económica el equivalente de la "materia", y de la ideología y el Estado los equivalentes del "espíritu". De esta manera, la estructura económica pasó a convertirse en el **subsistema material** de la totalidad social, y la ideología y la política se transformaron, por su parte, en el **subsistema inmaterial** (ilusorio y virtual) del conjunto de la sociedad. El siguiente diagrama expresa las equivalencias que Marx estableció, término a término, entre las categorías de la Filosofía Substantialista, la Filosofía Materialista y los Subsistemas que, según el mismo Marx, componen la totalidad social. Estas equivalencias pueden expresarse como un sistema de dos ecuaciones conceptuales:

I) Superestructura = Espíritu = Ideología + Política

II) Substancia = Materia = Estructura Económica

Categorías de la
filosofía
substantialista

Categorías de
la filosofía
materialista

Subsistemas de la
totalidad social

• SUPERESTRUCTURA

• ESPIRITU

• IDEOLOGIA / POLITICA

↑↑

↑↑

↑↑

• BASE / SUBSTANCIA

• MATERIA

• ECONOMIA

Marx redujo el conjunto de la totalidad social a un modelo dicotómico formalmente idéntico al esquema dualista de materia/espíritu, que la filosofía materialista había diseñado mucho antes que él para reducir y dar razón del universo en su conjunto. Al proceder de esta manera extrapolaba y traducía su materialismo filosófico a un lenguaje sociológico. Pero el precio que tuvo que

pagar fue muy alto, porque se vio obligado a violentar la realidad social y los conceptos sociológicos hasta conseguir que la totalidad social, en su conjunto, cupiese por completo dentro del estrechísimo marco constituido por la dicotomía materia/espíritu.

Marx creyó haber encontrado el equivalente de la "materia" en la estructura económica de la sociedad, porque era precisamente en ella donde se encontraban enclavadas las **fuerzas productivas materiales** (Ibid:517), las cuales aparecían ante sus ojos como la realidad material por antonomasia de la sociedad. Era imposible e impensable que Marx, cautivado aún por el materialismo corporalista de Feuerbach (Schmidt, 1975:104-105), se resistiese a identificar la "materia" con la estructura económica al contemplar una y otra vez la densísima corporeidad sensible que caracterizaba a ese abigarrado conjunto de realidades que él mismo designó con el término de "fuerzas productivas materiales": materias primas, tierras, herramientas, máquinas, fuerza de trabajo humano, fuerza de tracción animal, instalaciones físicas, medios de transporte y recursos fluviales, medios de intercambio etc. Además, con estas fuerzas productivas, la producción económica misma no hacía sino producir bienes "materiales" destinados a la satisfacción de necesidades, igualmente "materiales", de los hombres. Por donde quiera que se la viese, la estructura económica parecía estar como anegada en el fango de la más espesa materialidad. Parecía sobradamente justificada, por tanto, la identificación entre materia y estructura económica.

Una vez encontrado el equivalente social de la "materia", el siguiente paso era buscar el equivalente del "espíritu". Marx lo encontró, en primer lugar, en lo que él mismo llamó las "formas de la conciencia social", es decir, en el mundo de las ideas o, simplemente, de la ideología. Aparentemente, el problema estaba resuelto. Pero ello no era cierto del todo, porque aún faltaba encontrar

en las categorías de la Filosofía Materialista el equivalente de las estructuras políticas y, particularmente, del Estado. Como estructura de poder, este último no podía ser considerado como un producto de la conciencia social, a no ser que se aceptase la concepción hegeliana del Estado (como exteriorización de la Razón) o a no ser, también, que se aceptase reducir el poder y el aparato estatal a meras "formas jurídico-legales". Sea como fuese, lo cierto es que Marx nunca consideró al Estado como una realidad "material" semejante a la de la "base económica". Al parecer, optó más bien por reducir el Estado al mismo estatus de realidad ilusoria y apariencial al que redujo la ideología: "La sociedad civil forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista" (Marx-Engels, 1973:77).

Es posible que el esquema dicotómico de materia/espíritu sea útil y pertinente para dar cuenta del ser humano en tanto que realidad invididual, puesto que todo individuo está dotado de un componente corpóreo (material) y de un componente psíquico (espiritual). Pero resulta epistemológicamente injustificable pretender aplicar este mismo esquema a la conceptualización de la totalidad social, porque la sociedad en su conjunto no puede ser concebida como una especie de ser humano en grande, dotada de un cuerpo y de una psique.

Por haber olvidado esto, Marx llegó al absurdo de concebir la totalidad social como la unidad de un subsistema material (la estructura económica) y un subsistema inmaterial (las ideas y el Estado). Y siguiendo este camino, reencontró, también, el substantialismo. Porque así como la psique estaba constitutivamente necesitada de un cuerpo material para poder existir, así también la ideología y el Estado estaban necesitados, según él, de una base económico-material para poder existir social e históricamente.

En otras palabras, dentro de la teoría sociológica marxista, la estructura económica pasó a ser, en relación con la ideología y el Estado, lo que el cuerpo humano era para el espíritu humano: una base material. Prisionero de su propia concepción substancialista de lo real, Marx no podía imaginar otra forma de relación entre el cuerpo y el espíritu humano, por un lado, y entre la estructura económica y la ideología y el Estado, por otro. Pedirle a un materialista del siglo XIX que imaginase otro tipo de relación entre el cuerpo y el espíritu humano es, sin duda alguna, pedir demasiado.

La segunda razón que condujo a Marx a substancializar la estructura económica, y no la ideología y la política, fue la constatación empírica de que la vida humana era inviable sin la producción de los bienes materiales (alimentos, ropa, vivienda, etc.) necesarios para satisfacer las necesidades humanas más perentorias. Según Marx, "la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para 'hacer historia', en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta, ante todo, comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más" (Ibid.:26). Y Marx añadió, ironizando mordazmente contra Feuerbach: hasta tal punto la producción económica es "la **base** de todo el mundo sensible tal como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de contemplación, y hasta su propia existencia" (Ibid.:25).

Marx no vaciló en hacer de la producción económica la "base" de la sociedad, al constatar empíricamente que era ella la que hacía posible **en última instancia**, como diría Engels, la reproducción de la vida humana misma y, por esta vía, la reproducción de la sociedad en su conjunto. Bastaba con imaginarse

qué ocurriría si la producción se paralizaba un momento, para darse cuenta de que la producción económica era la "base material" de toda la sociedad. Sin pensarlo dos veces, Marx hizo de **la vida humana** misma el principio primero de toda su teoría, y la condición primera y última de la sociedad. Este era el primer postulado de su nueva teoría sociológica: para que haya sociedad e historia es menester que previamente haya vida humana sobre la tierra, es decir, "individuos humanos vivientes" (Ibid.:15). Sin vida humana no podría haber ni sociedad ni historia. Marx defendía, así, una especie de "**finalismo biológico**", no sólo porque la existencia de la vida humana era la condición primera de la sociedad y de la historia, sino también porque Marx otorgó la primacía estructural a todo aquello que hiciese posible esa vida y su reproducción. Para Marx, el factor que determinaba en última instancia a la sociedad en su conjunto era aquél que garantizaba la producción y reproducción de la vida humana misma.

Este planteamiento resulta sumamente persuasivo tanto por su lógica interna, como por su aparente apego a los hechos empíricos. Es difícil, en efecto, estar en desacuerdo con Marx cuando plantea que sin vida humana no puede haber sociedad e historia, y que el factor determinante de la sociedad y de la historia será, a su vez, aquél que garantice su producción y reproducción. No obstante, si bien se puede estar de acuerdo con él en que el factor más determinante de la estructura social será aquél que haga posible la vida humana misma, resulta cuestionable su tentativa de presentar a la producción económica como el único factor o, al menos, como el factor que tiene el mayor peso en la conservación y reproducción de la vida humana.

Nadie puede negar que la producción económica contribuye a hacer posible la vida humana mediante la elaboración de los bienes y servicios destinados a satisfacer las necesidades más vitales de

los individuos. Y nadie duda tampoco que la vida humana desaparecería de la faz de la tierra, si la producción de tales bienes y servicios llegara a paralizarse por completo. Sin embargo, esto no demuestra, como Marx parece haberlo creído, que las ideas y la política no jueguen un papel tan determinante, como el de la economía en la posibilitación de la vida humana.

Marx no se detuvo a pensar ni siquiera un momento que las ideas y la política podían figurar, al lado de la producción económica, como factores igualmente determinantes de la reproducción de la vida humana. No se le ocurrió preguntarse qué pasaría con la vida de los hombres, si se eliminasen de la faz de la tierra la producción de ideas y la comunicación de las mismas, así como toda forma de organización social mínimamente jerarquizada (estructuras de poder). Haciendo este ejercicio imaginario, hubiese llegado exactamente a la misma conclusión a la que llegó cuando se imaginó, polemizando contra Feuerbach, lo que ocurriría con la vida humana si la producción económica se paralizara por completo: la vida humana habría desaparecido, igualmente, por entero.

Este cataclismo se habría producido no solamente porque el hombre moriría a partir del momento en que dejase de producir ideas y permaneciese incomunicado por completo de los demás hombres, o dejase de disponer de la mínima forma de organización social, sino porque, además, la producción económica misma no podría llevarse a cabo sin ideas y sin la comunicación de ideas, y sin alguna forma de organización mínimamente jerarquizada, lo cual es válido, incluso, para los sistemas económicos más "primitivos", como la caza en bandas o la recolección silvestre.

Por lo tanto, si las ideas y la organización política hacen posible la conservación y reproducción de la vida humana sobre la tierra, tal como lo hace la producción económica, el argumento de

Marx ya no puede sostenerse en pie: en la posibilitación de la vida humana, las ideas y la política son tan determinantes como la producción económica. Lo cual significa que si hay algo que determine en última instancia a la vida humana y a la sociedad en su conjunto, ese "algo" debe estar constituido no solamente por la producción económica, sino también por las relaciones sociales de comunicación (ideología) y por las formas de organización social (estructuras de poder).

¿Las relaciones sociales necesitan de una "base"?

El substancialismo marxista postula que las relaciones sociales necesitan siempre de una "base material" para poder existir. Según Marx, esta base o infraestructura material está constituida por la estructura económica. Esta última representa la "base" del subsistema de relaciones superestructurales de la sociedad (ideología y Estado), exactamente del mismo modo en que la materialidad del cuerpo humano le sirve de "base" a la psique humana. Y así como la conciencia no puede existir por sí misma, sin un cuerpo material que le sirva de soporte, tampoco puede la superestructura ideológico-política existir por sí misma, sin la base económico-material.

En la medida en que está calcado del esquema antropomórfico cuerpo/psique, el substancialismo materialista de Marx representa un obstáculo epistemológico que impide dar cuenta de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales y de la estructura de la sociedad en su conjunto. El substancialismo materialista supone, erróneamente, que la única forma de relación posible entre la materialidad corpórea, por un lado, y las relaciones sociales, por otro, es la de **basalidad**. Según esta concepción, la materia corpórea es, por definición y necesariamente, la "base" de las re-

laciones sociales, con lo cual, éstas se encuentran irremediablemente condenadas a no poder ser otra cosa que "superestructuras" de la base.

Hay, sin embargo, otra forma de concebir la relación entre la materialidad corpórea⁷ y las relaciones sociales. En vez de ser la base o el fundamento de la realidad social, la materia corpórea se limita a desempeñar una función mucho más modesta: servir de **mediación** a las relaciones sociales que se establecen entre los individuos. Con sus acciones, estos individuos establecen entre sí relaciones sociales, pero tales relaciones no podrían establecerse entre ellos sin la mediación de **dispositivos**, corpóreos o no, que se interpongan entre esos mismos individuos. Y esto es válido para cualquier forma de relación social. Para poder cristalizar socialmente, las relaciones económicas, políticas, culturales y de comunicación necesitan de la mediación de un conjunto de dispositivos que, en cada caso, pueden asumir las formas más diversas. Así, por ejemplo, las relaciones sociales de producción necesitan de la mediación de los medios de producción; las relaciones políticas requieren, a su vez, de la mediación de los instrumentos de poder (armas, etc.); y las relaciones de comunicación necesitan, por su parte, de la mediación de los dispositivos de comunicación. En cada caso, ni los agentes económicos, ni los sujetos políticos, ni los sujetos comunicativos serían capaces de establecer entre sí la menor relación social, si no dispusieran de ciertos dispositivos o artefactos que se interpongan entre ellos.

⁷ Con el propósito de abreviar la exposición, no haremos ninguna alusión a otras formas de realidad material, como la de las partículas elementales, por ejemplo, que son a la vez realidades ondulatorias y corpusculares.

La función de tales dispositivos o artefactos es la de ser una **mediación posibilitante** de las relaciones sociales entre los individuos, pero nada más. Estos dispositivos son una mediación instrumental que hace posible las relaciones sociales entre los individuos. Pero nada más. Para poder afirmar, como lo hizo Marx, que tales dispositivos constituyen la "base material" de la realidad social es necesario dar un salto especulativo o literario-metafórico que no se atiene en nada a los hechos⁸.

En los dos gráficos siguientes, he intentado expresar, en primer lugar, la estructura de la realidad social tal como es concebida implícitamente por el substancialismo marxista (Gráfico 1) y, en segundo lugar, la concepción alternativa que se propone en el presente ensayo (Gráfico 2), la cual me parece más acorde con un pensamiento científico y estructural de la realidad social.

Gráfico 1

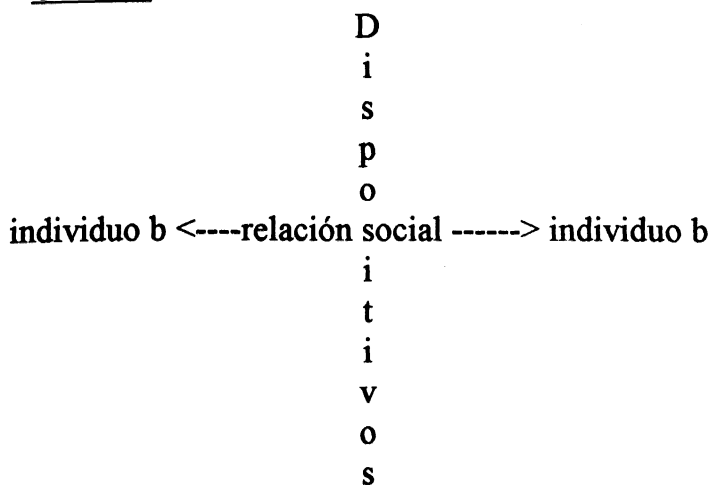
Individuo A <-----Relación social----->Individuo B
BASE MATERIAL

Como puede apreciarse en el Gráfico 1, la relación social entre los individuos A y B se encuentra fundamentada en una "base material". Uno de los más célebres antropólogos marxistas, el francés Maurice Godelier, se adscribe a esta concepción substancialista de lo social cuando afirma: "Las herramientas, las armas,

⁸ Alguien podría argumentar que la producción económica es la determinante, en última instancia, de las estructuras políticas y comunicacionales de la sociedad, porque es ella la que produce los dispositivos de poder (armas, etc.) y de comunicación social (mass-media, etc.). Tal argumentación es fácilmente refutable cuando se recuerda que aquéllo que es primero en el orden de la génesis o de la producción, no lo es necesariamente en el orden de las estructuras. La prioridad genética no conlleva forzosamente la prioridad estructural.

los monumentos y toda clase de objetos constituyen los soportes materiales de cualquier modo de vida social" (Godelier, 1989:21)⁹

Gráfico 2



Ahora bien, sería un error creer que solamente los **dispositivos materiales-corpóreos** pueden servir como instrumentos de mediación en las relaciones sociales que se establecen entre los individuos. Porque lo que observamos y constatamos empíricamente es que existen **dispositivos semióticos** (o simbólicos) que sirven como instrumentos de mediación en las relaciones económicas, políticas, culturales o de comunicación. La información y las diferentes formas de lenguaje humano representan el mejor ejemplo de ello.

⁹ El lector encontrará una concepción substancialista de lo social semejante a la de Godelier en la obra del antropólogo norteamericano Marvin Harris (1987).

Tomemos el caso de la producción económica. En cualquiera de sus formas y épocas históricas, la producción de bienes y servicios no sería posible sin la mediación de la información (conocimientos, lenguajes, etc.). El uso cada vez más generalizado de los sistemas informatizados en la producción de bienes y servicios, demuestra que la información es un medio de producción y una fuerza productiva en el sentido más estricto del término, a pesar de no ser de naturaleza corpóreo-material.

Esto cuestiona, indudablemente, la reducción de las fuerzas productivas a fuerzas "materiales" (Marx-Engels, 1973:517). Porque estas fuerzas productivas están conformadas tanto por dispositivos corpóreo-materiales (tierras, máquinas, etc.), como por dispositivos semióticos (información, conocimientos, etc.), sin que la naturaleza corpóreo-material o semiótica de tales dispositivos determine en nada el hecho de que éstos sean fuerzas productivas o, si se prefiere, medios de producción.

Lo que acabamos de decir sobre las relaciones de producción, también es válido para las relaciones de poder. Al observar las estructuras de poder podemos constatar que los dispositivos de poder pueden ser de naturaleza corpóreo-material, como las armas físicas o químicas, o de naturaleza semiótica, como la información y los conocimientos. En la actualidad, nadie se atreve a poner en duda que la manipulación política de los medios de comunicación convierte a la información y al saber en instrumentos de poder y de dominación tan eficaces como las armas mismas. En este sentido, observamos exactamente lo mismo que constatamos en el caso de las fuerzas productivas: la naturaleza corpóreo-material o semiótica de un dispositivo cualquiera resulta irrelevante para que éste se convierta en un instrumento de poder político.

Independientemente de su naturaleza semiótica, o "espiritual" como diría Marx, la información puede ser un instrumento de

dominación o de coerción política, como pueden serlo las armas, por ejemplo. Esto nos revela que la distinción material/espiritual resulta irrelevante para definir no solamente lo que son las fuerzas productivas y los medios de producción, sino también lo que son los instrumentos de poder.

Ahora bien, si la distinción material/inmaterial es completamente irrelevante para concebir lo que son las fuerzas productivas, los instrumentos de poder y los medios de comunicación, esa distinción se convierte en un absurdo cuando se la utiliza para concebir lo que son las relaciones sociales. Carece completamente de sentido, en efecto, establecer la distinción entre **relaciones sociales materiales y relaciones sociales espirituales**, como Marx lo hace cuando define la producción y el intercambio económicos como "la actividad material y el trato material de los hombres" (Ibid.:20-21) y las relaciones de comunicación como "el trato espiritual de los hombres" (Ibid.:21), con la finalidad implícita de afirmar que solamente las relaciones sociales materiales pueden servir de "base" a las relaciones sociales "espirituales".

Toda relación social es tan sólo un esquema de interacción colectiva y, en tanto que tal, posee una naturaleza meramente accional, irreducible a la materialidad corpórea. En este sentido, una relación social no es una realidad material como pueden serlo los cuerpos físicos o químicos. Pero tampoco es una realidad psíquica, como pueden serlo la efectividad o la inteligencia humanas. Es, simplemente, otra forma de realidad. Es la realidad social, distinta de la mera realidad físico-química o de la realidad psíquica individual.

Por esta razón, apelar obstinadamente a la dicotomía material/espiritual para llegar a diferenciar artificialmente las relaciones sociales en "materiales" y "espirituales", y poder hacer de las primeras la "base" de las segundas, no aporta absolutamente nada

a la comprensión de la naturaleza y de la estructura propia de las relaciones económicas, políticas, culturales o comunicacionales.

Lo único que tal dicotomización puede aportar es la satisfacción de los filósofos y sociólogos materialistas, cuyos espíritus parecieran sentirse atormentados cuando no consiguen dividir y ordenar el mundo en las dos grandes categorías *a priori* que les dicta su propia conciencia materialista: la materia, por un lado, y el espíritu, por otro. Estos filósofos y sociólogos se encuentran condenados a defender a toda costa la pertinencia de reducir la realidad al esquema dicotómico espíritu/materia, porque en esa defensa se pone en juego su propia profesión de fe materialista. Y no podría ser de otra manera.

Para que el materialismo pueda llegar a defender la primacía óntica de la materia, debe postular previamente la posibilidad y la pertinencia de reducir lo real a la unidad dicotómica de una entidad material y de una entidad espiritual. A partir del momento en que se niega la posibilidad y la pertinencia de tal reducción, el materialismo pierde sus propias premisas y corre el riesgo de terminar desvaneciéndose por completo.

De la determinación económica a la multidimensional

Después de la crítica a la que hemos sometido al substancialismo materialista de Marx, resulta difícil justificar que la estructura económica pueda poseer, por principio, la capacidad de determinar en última instancia a la totalidad social. Este postulado central del Materialismo Histórico Marxista pierde toda su validez a partir del momento en que se niega:

1) que las relaciones sociales necesitan de una "base" para poder existir.

2) que las relaciones de comunicación y el Estado sean reducibles a la categoría de una entidad "inmaterial" (ilusoria, virtual) y que la estructura económica sea reducible, por su parte, a una entidad "material".

3) que la producción económica sea la única actividad social que hace posible la producción y reproducción de la vida humana.

Pero negar que la estructura económica determine en última instancia a la totalidad social, no equivale a afirmar que todos los elementos estructurales de la sociedad tengan el mismo peso en la configuración de dicha totalidad. Al final del tercer apartado de este ensayo, cuando criticamos la tesis marxista de que la producción económica era la única actividad social que hacía posible la vida humana, formulamos la hipótesis de que si había algún subsistema que fuese capaz de determinar en última instancia a la totalidad social en su conjunto, ese subsistema social tendría que estar compuesto por elementos pertenecientes no solamente a la estructura económica, sino también a las estructuras políticas y de comunicación. En este sentido, proponíamos pasar de **la determinación económica en última instancia**, defendida por el materialismo marxista, a **la determinación multidimensional en última instancia**, concibiendo esta multidimensionalidad como la articulación de elementos económicos, políticos, culturales y comunicacionales. La determinación multidimensional en última instancia se opone, así, a **la determinación unidimensional en última instancia** defendida por el marxismo, el cual plantea que la totalidad social está determinada en última instancia por un **subsistema unidimensional**, a saber, por el subsistema económico de la totalidad social.

La "determinación multidimensional en última instancia" significa, entonces, que la estructura global de una sociedad concreta está determinada, en último término, por un **subsistema mul-**

tidimensional, conformado por ciertos elementos de las estructuras económicas, políticas, culturales y comunicacionales, pero sin que sea posible definir o determinar *a priori* cuáles son, exactamente, los elementos económicos, políticos, culturales o comunicacionales que forman parte de dicho subsistema. Solamente después del análisis de una sociedad concreta, es posible saber cuáles son y cómo se articulan entre sí los elementos estructurales que componen el subsistema social que determina en última instancia a esa sociedad.

En el estado actual de desarrollo de las ciencias sociales, es difícil seguir defendiendo el postulado de que todas las sociedades pueden ser explicadas, en última instancia, a partir solamente de las características de su estructura económica, olvidando el papel decisivo y determinante que juegan el Estado y la Sociedad Civil, así como las estructuras de integración cultural y los sistemas de información (o comunicación). Resulta evidente, por ejemplo, que se cae en un enorme simplismo cuando se afirma que las sociedades secularmente desgarradas por conflictos interétnicos o étnico-nacionales pueden ser explicadas apelando, en última instancia, a las características de su "base económica".

El análisis de tales sociedades sugiere, por el contrario, que las estructuras étnicas, la forma y el tipo de Estado-Nación y de Sociedad Civil, así como los sistemas de comunicación imperantes, difusores y reproductores de una cierta imagen sobre las etnias y la nación, juegan un papel tan determinante en la comprensión de tales sociedades, como el que se le pueda atribuir a los modos de producción precapitalistas o al tipo de capitalismo (dependiente, etc.) existente en esas sociedades. De ahí que no haya ninguna razón par atribuirle única y exclusivamente al factor

económico la capacidad de determinar en última instancia a dichas sociedades.¹⁰

Según nuestro postulado de "la determinación multidimensional en última instancia", la explicación última de la estructura global de las sociedades afectadas por los conflictos interétnicos o étnico-nacionales, habría que buscarla, más bien, en un subsistema multidimensional que estaría constituido por ciertos elementos estructurales de su economía, Estado, Sociedad Civil, cultura y redes informativas (o comunicacionales). En esta nueva perspectiva, lo económico no deja de ser un elemento determinante de la sociedad en su conjunto. Continúa siéndolo, y, en este sentido, se conserva el legado de Marx de que lo económico es determinante para explicar la totalidad social. Pero ya no continúa siéndolo exclusivamente, porque junto a él lo político, lo cultural y lo comunicacional pasan a figurar como elementos igualmente determinantes de la totalidad social.

Ahora bien, cuando afirmamos que el subsistema multidimensional determina en última instancia a la totalidad social, el **en última instancia** significa tan sólo que, entre los varios posibles subsistemas multidimensionales que la investigación empírica aísla analíticamente para explicar la totalidad social, uno de ellos es el que, en relación con los demás subsistemas posibles, muestra el mayor poder explicativo de dicha totalidad. El "en última instancia" es, entonces, sinónimo de "en último análisis": hace referencia al mayor poder explicativo que un subsistema multidimensional

¹⁰ El fracaso del marxismo en explicar satisfactoriamente la cuestión nacional o la cuestión étnica, por no mencionar más que dos fenómenos de las mal llamadas "superestructuras", se debe a su obstinación por continuar defendiendo, a toda costa, que la estructura económica es la "base" de la sociedad, y, por tanto, la fuente última de su explicación global.

mensional posee en relación con otros subsistemas posibles. Con ello se hace referencia, entonces, a un problema metodológico, y no a un problema filosófico. Y este problema metodológico no se resuelve con la apelación a una misteriosa "base" o "infraestructura", sino con la utilización de técnicas de análisis multivariado o multifactorial, por ejemplo, que permiten identificar por aproximaciones sucesivas cuál de las posibles combinaciones de variables o factores¹¹ es la que más determina (o explica) la realidad social observada.

En contra de lo que Marx propuso, debemos decir también que la estructura económica no puede ser el obligado punto de partida del análisis de la totalidad social. Lo es solamente cuando se acepta que la estructura económica es la "base" de la totalidad social. Pero una vez que se abandona esta concepción substancialista de la economía, nada nos obliga a aceptar que el análisis de la totalidad social deba comenzar necesariamente por el análisis de su estructura económica, para que, a partir de ahí, se exponga el proceso del surgimiento del Estado y de la ideología (Marx-Engels, 1973:21.39). Metodológicamente, se puede comenzar el análisis de la totalidad social por donde se quiera o por donde lo permitan los datos disponibles o las técnicas de observación y análisis escogidas, con la sola condición de que al final, en el punto de llegada, consigamos reconstruir la totalidad social en su conjunto, y al subsistema multidimensional que la determina en última instancia.

Porque, incluso, cuando lo que se trata de explicar no es una sociedad en su conjunto, sino un fenómeno social en particular,

¹¹ Las expresiones "subsistema multivariado", "subsistema multifactorial" y "subsistema multidimensional" pueden emplearse aquí como sinónimas.

nada nos obliga a referir inmediatamente la explicación de dicho fenómeno a alguna "base" económica. Y esto, no solamente porque, como lo hemos mostrado en este ensayo, los fenómenos sociales no reposan sobre ninguna "base", sino también porque, desde el punto de vista metodológico, la explicación de un fenómeno social en particular hay que buscarla, en primer lugar, en el mismo nivel de realidad al que pertenece dicho fenómeno, y sólo en un momento posterior, en otros niveles de la realidad social. Así, por ejemplo, si el objeto de estudio es un fenómeno cultural, su explicación debe buscarse, en primer lugar, en el nivel cultural, y solamente después en los niveles económico y políticos. No hay ningún "idealismo" en esta manera de proceder en la investigación científica. Se trata tan sólo de una regla práctica de investigación que respeta la relativa autonomía y la irreductibilidad de cada nivel de la realidad social. Ahora bien, lo que realmente importa es que la explicación de un fenómeno cualquiera, aun cuando se busque en primer lugar en el nivel de realidad al cual pertenece dicho fenómeno, no se detenga ahí, sino que se prosiga en los demás niveles de la realidad social, de tal manera que, al final, se pueda reconstruir el subsistema multidimensional o multifactorial que explica, en última instancia, el fenómeno estudiado.

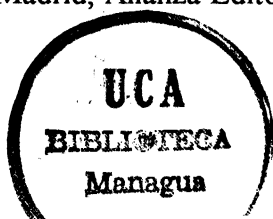
Referencias

ARISTÓTELES. *Metafísica*, Madrid, Gredos. 1982.

BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI. 1978.

GODELIER, M. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid, Taurus. 1989.

HARRIS, M. *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Editorial. 1987.



MARX, K. *El Capital*, t.1, vol.1, México, Siglo XXI. 1980.

MARX-ENGELS. *Obras Escogidas*, vol.1, Moscú, Editorial Progreso. 1973.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o las sensualidades emancipada*, Madrid, Taurus Ediciones. 1975.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1972.

Filosofía y poesía

Metafísica y metáfora en la poesía de Alfonso Cortés

Ricardo Pasos M.

"a la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El mundo verdadero y el mundo aparente; dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad..."

Nietzsche. Ecce Homo.

Nuestra intención fundamental es hacernos una pregunta doble: si a la poesía de Alfonso Cortés puede llamársele con toda propiedad poesía metafísica —como ya se ha hecho exhaustivamente en Nicaragua— y si es a través del empleo constante de la metáfora poética que esa poesía alfonsina alcanza esa denominación de metafísica.

Para ello, emplearemos dos vías de aproximación. Trataremos, primero, de acercarnos al problema de la metáfora haciendo un corto rodeo y valiéndonos de cierta conceptualización sobre la sensorialidad humana. Luego, el problema de la metafísica será considerado

desde dos perspectivas: la perspectiva que ofrece el quehacer poético mismo de Alfonso; y la perspectiva que nos ofrece una revisión crítica alrededor de lo que tradicionalmente se ha considerado como metafísica. En ninguno de los dos casos pretendemos ser exhaustivos, y será más bien el preguntar y no las opiniones categóricas lo que nos interese y lo que nos guíe.

Es por eso que antes de considerar de una manera ceñida, estricta, el modo, o los modos como Alfonso se acerca sensorialmente a la realidad, o mejor, cómo la realidad se le impone al sentir de Alfonso —en su peculiar manera de habérselas con la realidad desde su enajenación y aun fuera de ella— es que haré una muy breve conceptualización sobre lo que considero los modos —en lo general— de presentación de la realidad al sentir del hombre, apoyándome en algunos aspectos gruesos de la filosofía de la inteligencia de Xavier Zubiri.

Aquí doy por sentado que el lector sabe que me refiero al sentir intelectual, es decir, no a la suma o a la adición de sentires más intelecciones, como si éstas fueran dos ámbitos separados de realidades psíquico-físicas diferentes; me refiero a la unidad estructural de un acto único de aprehensión de realidad en sus dos momentos o fases descriptivas formales: sentir e inteligir en simultaneidad. Cualquier indicio de lo contrario será producto del afán de la minuciosidad descriptiva de los once sentidos a que haré referencia.

La vista aprehende lo real como algo que está **delante**, como algo **ante mí**. Está ante mí según su propia configuración. No pasa igual con **el oído**, aunque sea cierto que el sonido está tan inmediatamente aprehendido en el oído como pueda estarlo un color a la vista. En el sonido la cosa sonora no está incluida en **la audición**, sino que el sonido nos remite a ella. A esta remisión,

etimológicamente, pudiera llamársele **noticia**. Lo real del sonido es un modo de presentación propia: presentación notificante.

En el **olfato**, el olor está aprehendido inmediatamente como el color o como el sonido. Pero la cosa ni está presente como en la vista, ni meramente notificada como en el oído. En el olfato, la realidad se nos presenta como aprehendida en forma distinta: como **rastro**. El olfato sería así el sentido del rastro.

En el **gusto**, por el contrario, la cosa está presente, pero como realidad poseída: **de-gustada**. El sabor es más que noticia o rastro: es la realidad misma presente como fruable. Es la realidad misma, la que como tal tiene un momento formal de **fruición**. No olvidemos que, etimológicamente, saber y sabiduría son: **sabor**.

En el **tacto** (contacto o presión) la cosa está presente pero sin su configuración, ni gusto, ni noticia; es la pura, desnuda presentación de la realidad.

Pero los sentires me presentan la realidad también en otras formas. En la **kinestesia** (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular) ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, sino que sólo tengo la realidad como algo "en hacia". No es un "hacia" la realidad —porque siempre "estoy en" la realidad— sino que se trata de la realidad misma como un "hacia". Es un modo de **presentación direccional**. Pero ni la realidad ni mis sentires se agotan en estos modos. Tenemos también el calor y el frío: son la presentación primaria de la realidad como **temperante** (**atemperada**). Hay, además, la aprehensión de la realidad no simplemente como **temperante**, sino también como **afectante**: la realidad es **temperante y afectante**.

Pero aún podemos hablar de otro momento de la aprehensión de realidad; es la realidad como **posición**. Es lo propio de la sen-

sibilidad laberíntica y vestibular. Si esto es cierto, yo aprehendo la realidad como algo **centrado**.

También aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente puede denominarse: **cenestesia**. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente **realidad mía**. La **cenestesia** es el sentido del "mí", en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el "mí" en cuanto tal, si no están recubiertos por la **cenestesia**.

Apliquemos, por el momento, algunos aspectos de lo dicho al quehacer poético de Alfonso, teniendo presente lo siguiente:

- Que no hay prerrogativa de ninguno de los modos, ni tan siquiera del modo visual sobre los otros.

- Que, ciertamente, no toda cosa real es aprehendida según todos sus **modos**, pero esto no significa que no haya recubrimiento de todos ellos, porque incluso aquellos **modos** según los cuales una realidad no nos es presente son modos de los que estamos positivamente **privados**.

De todo lo anterior, es fundamentalmente de lo que se trata en el caso de Alfonso. Veamos algunos ejemplos:

En el poema *La Danza de los Astros*, notemos el radical y desmesurado recubrimiento, sensorial en traslapes simultáneos.

La sombra azul y vasta es un perpetuo vuelo
que estremece el inmóvil movimiento del cielo;
la distancia es silencio, la visión es sonido;
el alma se nos vuelve como un místico oído

en que tienen las formas propias sonoridad;
luz antigua en sollozos estremece al abismo,
y el Silencio Nocturno se levanta en si mismo.
Los violines del éter pulsan su claridad.

Veamos también la antepenúltima y penúltima estrofa del poema *Verano*:

"Los acentos
que hay dentro de los vientos
son otros que sus ruidos;
los gemidos
de la luz precipita
el fuego que gravita;
y en los poros del alma
suda la calma..."

Cabe preguntarnos, llegados a este punto: ¿este recubrimiento extraordinario que por momentos nos lanza hacia ámbitos no comunes de lo real, es ámbito de la filosofía en sentido estricto o mero quehacer poético? ¿Esto nos da suficiente pie para afirmar que la poesía de Alfonso es una poesía metafísica?

Veamos primero qué luz nos arroja el propio Alfonso cuando, en 1917, decía en comentario a un poema de Azarías Pallais: "He leído *A la Sombra del Agua*: cuyo nombre, para decirlo con las maneras con que el autor gusta expresarse, me parece algo así como una **metáfora metafísica** [...]"¹ Más tarde, en 1918 —también en León— nos dice en otro artículo que escribió sobre el mismo Azarías Pallais: [...] "y sus tendencias **metafísicas**, en lo

¹ Los subrayados son míos

que pudiéramos llamar **la filosofía de su arte**, casi causan escándalo en los pocos versados en cosas de estos atañeres".²

El hecho real parece ser que el Alfonso de 1917 y 1918 no estaba aún enajenado y tenía conciencia de la posibilidad de las **metáforas metafísicas** y de que las tendencias metafísicas en poesía son causas de escándalo. Yo debo confesar que sólo en Alfonso Cortés he encontrado la expresión: **metáfora metafísica**. No me he encontrado jamás con esta expresión en el amplio ámbito de la historia de la filosofía..

Aquí se nos imponen tres preguntas: ¿Qué era para Alfonso una metáfora metafísica? ¿Qué eran y qué pretendían sus excesivos y sorprendentes **recubrimientos** sensoriales? ¿Esto nos da pie—nos volvemos a preguntar— para pensar que su poesía es metafísica?

Veamos, antes de negar o afirmar, algunos ejemplos en el propio Alfonso: (*Danza de los astros*)

"la distancia es silencio, la visión es sonido
y en los poros del alma (Verano)
suda la calma

y en los tejados de las almas (Angelus)
mayan los ruidos de la tierra,
y, en la locura de sus Calmas
la Hora, triste de espacio, yerra"

"[...] los blancos pliegos de la espuma (Aire)
del alma, al roce de los vientos."

² Los subrayados son míos

Recordando otra vez *A la Sombra del Agua*, y teniendo presentes los ejemplos citados, pudiéramos imaginar nosotros mismos otras metáforas posibles, por ejemplo:

A la sombra del silencio; a la sombra del espacio.

También pudiéramos mencionar otra bellísima metáfora del propio Alfonso (poema *Yo*):

"Por eso mis palabras son silencio hablado"

¿Cómo es posible la sombra del agua, la locura de las calmas, el silencio hablado, etc.? ¿o la sombra del silencio? ¿o, cómo es posible hablar de

"los acentos
que hay dentro de los vientos"?

Toda esta metáfora es lo que hace posible la mostración sorprendente de la realidad alfonsina, una realidad radicalmente posible, en el quehacer poético de Alfonso. No sólo es radicalidad posible, sino que es para él una necesidad imperiosa el revelar la realidad mediante la transposición de planos y de nombres y significados de las cosas. Cortés intelige sentientemente de lo real de cada cosa en su unidad respectiva con las demás. Esta unidad es propia de lo metafórico cuando la realidad es, en la poesía, poéticamente aprehendida como realidad. No hay aquí aprehensión filosófica o mejor dicho racionalidad filosófica, ni hay transmunda-
neidad. Al contrario, se nos lleva metafóricamente a lo que la realidad nos da que pensar de ella, pero dentro de ella como poesía y no fuera de ella.

Veamos el asunto desde otros ángulos. La conceptualización occidental de metáfora nos viene generalmente de Aristóteles, quien decía: "Metáfora es la transposición del nombre de una cosa

a otra [...] o siguiendo una relación de analogía" (*Poética*, Cap. 21, 1457 b/1458 a). Recordemos también que metáfora proviene del latín *metaphora*, y ésta del griego *metaphorá*, traslación: de *meta*, más allá, y *pherein*, llevar.

Por otra parte, por mucho tiempo se consideró a la metáfora como la esencia misma de la poesía. Las épocas de mayor brillantez, como el Barroco, el Romanticismo, y el Modernismo la usaron preferentemente. En el caso del Modernismo nicaragüense creo que no cabe la menor duda, y menos aún en el caso de Alfonso, sea que éste se considere modernista o cómo el que avanzó solo hacia lo moderno. En lo personal, creo que Alfonso Cortés es modernista en el sentido más pleno del término.

De acuerdo con la etimología del vocablo y con la concepción que los mismos griegos tenían sobre ella, hemos llegado a creer, de forma errónea, siempre y **solamente** —y esto es importante— que la metáfora es un mero reenvío **hacia el más allá** físico de las cosas nombradas, trasponiendo la realidad concreta de una cosa a otra para quedarnos únicamente con su "concepto más allá de lo físico". Es el vicio de la logificación de lo metafórico que arrastramos de los griegos.

Lo anterior se agrava aún más si revisamos, por un momento, la tradicional conceptualización de la filosofía occidental en relación con lo que consideró como metafísica. Recordemos que este término proviene de la expresión griega *metá physika*: "más allá de lo físico". Comúnmente, la metafísica se ha considerado como la ciencia de lo suprasensible. El mismo Aristóteles la llamaba **filosofía primera**, y la definía como la ciencia del **ser en general**. Este ser considerado en abstracto, constituye una noción inmaterial, suprasensible, aunque se trate del ser de un ente material. A Kant también se debe —al igual que a Aristóteles— que la filosofía haya resbalado tanto sobre este tema. Si bien critica a la metafísica

como la ilusión en la que cae la mente humana al hacer uso de las categorías fuera de los límites de la experiencia sensible, la "salva" reconvirtiéndola en una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de todo conocimiento. También en las esferas científicas tradicionales, "lo metafísico" se considera como el ámbito de los postulados universales, teorías, etc., que traspasan los límites de la experiencia. En general, el gran error de la filosofía occidental estriba —a mi juicio— en creer que la metafísica es solamente lo **transmundano** y que siempre nos hablará sólo de un más allá material de las cosas.

Si aceptamos como válidos los parámetros anteriores y si nos olvidamos de la capacidad extraordinaria de los recubrimientos sensoriales de Alfonso, y además, nos olvidamos también de lo que él mismo insinuaba como metáfora metafísica —en la práctica misma de su poesía al decir que *La sombra del agua* era una Metáfora Metafísica— tendríamos entonces que afirmar, categóricamente, que la poesía de Alfonso es una poesía metafísica, en su sentido clásico. Pero a nuestro juicio, resulta peligroso decirlo porque estaríamos desvirtuando la más genuina poesía de un hombre que nos habla de la realidad en el ámbito de sus reenvíos, es decir, de la "realidad-en-poesía", pero no de una realidad "hacia afuera" de esa realidad, sino que nos habla de sus mismos tuétanos e interioridades y desde un inteligir sentiente de esa realidad. En otras palabras, la poesía de Alfonso nos lleva **más allá** de las cosas, pero desde un **aquí** concreto, para **llevarnos**, o mejor, **sumergirnos**, hacia **adentro** de ellas. Creo que en este sentido, y sólo en él, el quehacer poético de Alfonso sería una metafísica espacial, y no en el sentido clásico de lo transmundano. Sería una metafísica sentiente de lo real —no se confunda con metafísica de los sentidos— que en un despliegue **hacia adentro** nos mostraría siempre más realidad.

En la poesía de Alfonso son las cosas nombradas las que dan qué pensar y no a la inversa. No es su poesía un reflexionar sobre las cosas, sino un nombrar las cosas —con una carga de recubrimiento sensorial— para pensar en ellas. Creo que ésta fue la desesperación de su genio. ¿No hay algo de esto cuando nos dice en dos de los versos del poema *Mi Verso*?

"aquí estoy; mi palabra es un nervio que irrita
la fiebre de expresar..."

Creo también que la insuficiencia del lenguaje de su época para expresar la hondura y dramaticidad del existir de su tiempo fue lo que impulsó a Alfonso a emplear el lenguaje que utilizó, es decir, a emplear esas metáforas metafísicas" que escandalizan, salvo a los pocos dedicados a esos atañeres, según él mismo nos decía. Para él la realidad fué siempre algo más que la mera presentación cruda y desnuda de lo real a sus modos personales de sentir intelectivamente. Las cosas le daban qué pensar, por advertir genialmente la índole misma de ese interior de la realidad en su despliegue hacia ser más de lo puramente fáctico.

Desde Europa nos ha llegado solo una **trans-física**, pero nosotros los indohispanos, olvidándonos de nuestros modos de aprehender la realidad y olvidándonos de las metáforas de nuestra cultura indígena, nos resistimos la mayor parte de las veces a saber que existe una metafísica del interior de las cosas, un **más allá** de ellas **hacia adentro**. Siempre hemos creído nada más que en la realidad ya conceptualizada, y no en la aprehendida originaria y poéticamente en nuestros sentires, es decir, en una inteligencia sentiente de la realidad, pero metafóricamente. Nos hemos olvidado de esa otra dimensión anterior al concepto: el sentir intelectual y la capacidad metafórica de provocar el despliegue de la realidad más allá de una nueva facticidad.

Somos conscientes de que no podemos tampoco reducir la poesía de Alfonso a una *originariedad* casi rayana a la mera **aprehensión primordial de realidad**, o en algunos casos sólo a meros niveles poéticos en el ámbito del Logos. Tenemos también que analizar a Cortés en su **razón poética**.

La razón de su poesía y en ella, y la racionalidad poética de su quehacer, se encuentran con el qué, que dan que pensar las cosas, y la búsqueda la hace con toda su existencia a cargo de esa realidad. Sus modos poéticos de habérselas con esa realidad estarán constituidos y expresados por combinaciones de palabras, metáforas y superposiciones de planos diferentes con los polisémicos y respectivos significados de las cosas y de las palabras que señalan esas cosas.

La razón, su razón de las cosas, es una búsqueda, una marcha originada por las cosas, pero desde la poesía, y él quiere el porqué en profundidad y en despliegue de esas cosas intelegidas sentientemente y expresadas metafóricamente.

El mismo Alfonso nos sugiere algo de esto en una de las estrofas de su poema: *La Flor del Fruto*:

"El hombre es árbol místico y apenas
comprende Espacio y Tiempo si se vierte
en flor de su alma y fruto de sus venas:"

Y también en su poema *Yo*

"Por eso, mis palabras son silencio hablado,
y en la fatal urdimbre de cada ser, encuentro
difícil lo sabido y fácil lo ignorado..."

En Alfonso Cortés no creo encontrar ese ímpetu metafísico que se le atribuye en el sentido tradicional a que antes aludimos, sino, más bien, me parece advertir un fuerte matiz de racionalidad.

Racionalidad no es necesariamente metafísica, sino racionalidad entendida como la búsqueda, para intelegir mejor el contenido real de esa voz poética de la realidad.

Sería la voz **coercitiva** de lo real para que se sepa qué son las cosas, pero en su realidad poética. Esta fuerza **coercitiva** consiste en constreñirnos a que lo real que la **razón poética** busca sea inteligido, y, sobre todo, expresado como un contenido que nos saque de la realidad. La poesía de Alfonso no nos saca de la realidad; nos sumerge en ella. Este es su misterio. Este es el misterio alfonsino. Por no tomar en cuenta estas afirmaciones anteriores es que creemos equivocadamente que su poesía es metafísica sin más. Por el contrario, creemos que el genial misterio de la poesía de Alfonso, consiste en lanzarnos "hacia" planos o niveles inéditos de lo Real mediante un **recubrimiento sensorial** desmedido y operativizado en **metáforas metafísicas**, como él decía. Este es el ámbito del misterio de su poesía, y creemos que en eso consiste su genialidad.

Tampoco la poesía de Alfonso es una poesía de contemplación ni de evasión, sino de conquistas del fondo y despliegue de las realidades, por medio de los reenvíos que producen las diseciones lúdicas de las palabras al combinarlas, traslapando o recubriendo sus significados. Es una poesía viva y sangrante que deja al descubierto esas multisignificativas realidades, y que, metafóricamente, nos abre **hacia** lo hondo de la realidad, es decir, **hacia más** realidad. Veámoslo en sus propias expresiones cuando nos dice de la poesía de Azarías Pallais, en 1917:

"[...] que abre las venas de su pensamiento con el brutal puñal de la palabra "[...]"

En 1917, esta expresión es consciente y no enajenada. Es un juicio racional afirmativo de Alfonso sobre el decir de otro poeta.

Vemos esta otra expresión de la misma época, siempre refiriéndose a Pallais:

"[...] sabe expresar pensamientos de belleza sutil y nueva con una **claridad casi profunda**, y a veces he podido **ver al escuchar** su verbo elocuente, que pasaban relámpagos delante de mis ojos".[...]³

Permítanme insistir en que la trascendencia alfonsina considerada como metafísica –en su sentido tradicional– no existe como sello original en su poesía. Su poesía es eminentemente figurativa en el ámbito de lo intravital, y plenamente lúcida –la lucidez de la enajenación, en algunos casos, si se quiere– y absolutamente consciente de los recubrimientos entre lo consciente y lo **inconsciente**. Es en la superposición de planos en donde también reside el misterio de su obra. Oigamos a Alfonso en su *Poema Cotidiano*:

"¿Es que yo he de ser siempre un punto alucinado
donde resuena el múltiple eco del Universo?"

y en el poema *La pregunta por el Dante*:

"y supe así que entre el misterio ambiente
no hay más saber que el ser, ni otra manera
de ser que ejercitar el inconsciente.

Este no es el **ser** de la metafísica tradicional como objeto, sino que es el motivo para "enviarnos hacia" el interior vital; el allende **hacia** el aquende de lo real vital de modo figurativo.

Tampoco las categorías filosóficas de Espacio y Tiempo son manejadas por Alfonso en el plano de la conceptualización racio-

³ Los subrayados son míos.

nal filosófica y abstracta, sino como modos poéticos concretos para producir reenvíos metafóricos hacia otras dimensiones de lo real material, circunscrito y vivido. Veámoslo en el *Poema Cotidiano*:

"y he pensado a menudo que la vida es la crítica
del Tiempo y el Espacio..."

Es la desgarradora forma de expresarse de su tiempo, no a la manera de la horizontalidad genial de un Rubén Darío, sino con la dramática verticalidad de un decir ya moderno que no se basta con los decires anteriores.

Es un quehacer poético y una poesía para sus semejantes, y no una poesía al servicio de los conceptos o de las abstracciones filosóficas, es decir, de la metafísica tradicional. Alfonso no hace metafísica, ni es metafísica su poesía. Alfonso hace poesía de la realidad, y como poesía genial nos envía a otros planos, pero planos de la realidad con sus aquí y sus ahora. La poesía de Alfonso es vivencia y metáfora vital, no concepto racional, y en este sentido —su sentido figurado, claro está— sus envíos son más a nivel del Logos, de lo intelectual sentiente, que a nivel de una marcada marcha de la razón filosófica hacia los "allendes" de lo "real". Veamos algo de esto en su poema *La Canción del Espacio*:

"[...] Este afán de relatividad de
nuestra vida contemporánea —es—
lo que da al espacio una importancia
que solo está en nosotros.
Y quien sabe hasta cuándo aprenderemos
a vivir como los astros [...]"

Y más adelante, en el mismo poema:

"[...] La tierra no conoce los caminos
por donde a diario anda –Y
más bien esos caminos son la
conciencia de la tierra– Pero si
no es así, permítaseme hacer una
pregunta: –¿Tiempo, dónde estamos
tú y yo, yo que vivo en ti y
tú que no existes?"

Para concluir, podemos decir que el misterio genial de la poesía de Alfonso reside en el aporte radical de la inteligencia de los sentidos, arremetiendo contra el logicismo, o la logificación de la realidad.

Para Alfonso la realidad no tiene necesaria y solamente una estructura racional. Su punto de partida es la inaprehensibilidad conceptual de la realidad. En este sentido –y sólo en éste– enfatiza en su quehacer poético la importancia **de la sensorialidad** –que no es lo mismo que sensualismo– y de la **racionalidad poética**, como auténticas vías de acceso al misterio de lo real.

La inteligencia poética de Cortés nos ofrece **realidades metafóricas**, no ideas. Nos ofrece el lenguaje poético de la realidad, no metafísica.

A fin de no dejar sola y suelta la sugerencia que hice muy de pasada en relación con nuestra cultura indígena, y para poner punto final, por ahora, a estas reflexiones, pero para retomarlas en otra ocasión, citaré a León Portilla, quien nos dice en su obra *Filosofía Nahuatl*:

"Creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los tlamatinime nahuas llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la

poesía (flor y canto)" No creen los tlamatinime poder decir por vía de adecuación lo que está más allá: "lo que nos sobrepasa". Pero afirman que yendo metafóricamente —por la poesía: Flor y Canto— sí podrán alcanzar lo verdadero.

La realidad de la muerte

Jordi Corominas

En el animal humano es imposible establecer una actitud ante la muerte que pueda considerarse inherente a su naturaleza. Como máximo, se podrán identificar algunas tendencias, pues todo deseo de muerte o de inmortalidad innato, todo trasunto de otra vida o necesidad de autoengaño connatural, queda en entredicho; porque, precisamente, lo que hace viable la estructura física humana es la apertura a la realidad propia y ajena, y el tener que ir estableciendo un sistema de hábitos que responda a los apremios de esta apertura¹. Aun en el supuesto de que encontráramos en los seres humanos algunas actitudes tan comunes y permanentes que nos pudieran inducir a calificarlas de "naturales", nada garantizaría su persistencia en el futuro.

Pero si resulta imposible establecer alguna actitud o concepción universal ante la muerte, es casi una obviedad señalar que es

¹ ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente*. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

propio del animal humano enfrentarse a ella como realidad. El ser humano es el único que cuenta de un modo u otro con la realidad de la muerte. Mientras en el animal la muerte queda a merced de su sistema biológico, en el ser humano, al aprehender los estímulos como realidades², ésta queda un poco en sus manos. El animal humano puede intentar prolongar la propia vida o puede suicidarse; puede asesinar o puede dar la vida por otro; puede preservar la vida de los demás seres humanos y seres vivos o puede suprimirla.

Como frente a toda realidad, la adaptación a la muerte es relativa. Totalmente inadaptados morimos, y totalmente adaptados a ella también. Tanto el que no soporta en absoluto la realidad de la muerte como el que no desea otra cosa, muere. En este sentido, hay que reconocer que al ser humano tan imposible le es vivir en la presencia continua de la muerte como en su olvido permanente. "Por mucho que el hombre piense en la muerte, tiene también que olvidarla; por mucho que la aguarde, cuenta también conque no venga. Cuando la ve venir, la aguarda con esa singular mezcla de miedo, repugnancia, aceptación, alegría, deseo, y, posiblemente, entrega"³. La muerte podrá provocarnos dolor o gozo, pero por su carácter real nos aparece con toda la carga enigmática que tiene cualquier realidad si la descostramos un poco de nuestras racionalizaciones.

Podríamos hacer catálogos enteros⁴ de las estrategias culturales que ha desarrollado el ser humano para enfrentarse a la realidad de la muerte. No deja de causar perplejidad la cantidad y

² ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente*. Alianza. Editorial. Madrid. 1984.

³ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial. Madrid. 1989, p. 669.

⁴ Véase TOYNBEE, A. *El hombre frente a la muerte*. Emecé Editores. Argentina, 1971.

la diversidad de las experiencias humanas. Sólo en nuestra tradición cultural encontramos las propuestas del hedonismo griego y de los sabios nahuatl⁵, de la inmortalidad quetzalcoatlíana y de la resurrección cristiana, de las apologías romanas del suicidio y de la preocupación por la descendencia judía. Sin embargo, ninguno de estos catálogos sería exhaustivo y mucho menos podría dar cuenta de los matices singulares que se plasman en cada ser humano. Quizás sólo el arte, especialmente la poesía, nos permite atisbar la insondable riqueza de experiencias, sentimientos y balbuceos ante la realidad de la muerte.

"El afrontamiento de la muerte puede tener caracteres muy distintos. Puede ser el miedo a morir; llegado el momento de la muerte, que no sea súbita, no me atrevería a decir que haya alguien que no haya tenido miedo a la muerte. Sin embargo, el hombre puede poner en juego mecanismos de superación. El mecanismo de superación que puso en juego el mundo griego fue la tesis de Epicuro: no hay razón para tener miedo, porque nadie siente el momento de morir, y no va a ocurrir nada después de la muerte, pues a los dioses les tiene sin cuidado lo que hacen los hombres. También se puede sentir repugnancia ante ella, o incluso rebelión; puede, al contrario, ser aceptada con resignación: fue la actitud de los estoicos: la muerte es inexorable, y está exigida por la estructura de la razón universal; por tanto, no tiene nada de violenta o anormal. También el hombre puede tener alegría de morir, puede hasta desear morir".⁶

⁵ Véase COROMINAS, RIBAS. *Identidad y pensamiento latinoamericano*. UCA, Managua. 1992.

⁶ *Sobre el hombre*. Op. cit, p. 668.

La muerte en la tradición filosófica occidental

En la tradición filosófica occidental llama la atención que pocas veces la muerte se haya enfrentado como realidad.⁷ En muchos casos es tratada o bien como accidente de una sustancia, de un sujeto individual o absoluto, o, simplemente, es ignorada. Filósofos como Freud, Marx, Nietzsche y Heidegger han contribuido a abrir la reflexión filosófica a la realidad de la muerte del ser humano.

El primero⁸ considera que la idea de inmortalidad es un residuo narcisista que nos incapacita para vivir en la realidad de un universo en el cual morimos. Marx muestra cómo la creencia en la inmortalidad ha sido y es un magnífico subterfugio para mantener en la indigencia a multitud de individuos, garantizándoles en la trasvida lo que aquí se les enajena.

Nietzsche plantea que es el miedo ante la realidad de la muerte lo que nos induce a fingir un mundo ideal, a la difamación del mundo y de la vida, al idealismo moral que falsea lo real y que "...quiere perderlo de vista en favor de los ideales".⁹

Heidegger pondrá de relieve que el abandono de la creencia en la inmortalidad sin cargar con las consecuencias de saberse mortal¹⁰, es tan enmascaradora o más que la propia idea de inmor-

⁷ Así lo expresa Aranguren en la visión panorámica que establece del tratamiento filosófico occidental de la muerte. *Ética*. Alianza Editorial, p. 284 ss.

⁸ FREUD. *El porvenir de una ilusión*. Alianza. Editorial. Madrid.

⁹ CONILL. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos. 1988.

¹⁰ El mismo Freud, en otro de sus escritos, denuncia la ignorancia voluntaria de la muerte como la forma más corriente que emplea nuestro mundo para obviar la muerte. Estrategia que suele ser muy neurotizante.

talidad. Esta inautenticidad del ser humano es especialmente peculiar de estas postrimerías del siglo XX. Hoy, en lugar de desvalorizar la vida presente por creer en otro mundo, se desvaloriza por no querer tener en cuenta su limitación y finitud. En lugar de invocar y de pedir sacrificios por el mundo que nos espera después de la muerte, se invoca y se piden sacrificios por un hipotético mundo futuro que ninguno de nosotros gozará.

Ciertamente, la lógica de la inmortalidad ha conllevado a menudo consecuencias funestas para la vida real de los seres humanos, pero lo mismo podemos decir del olvido voluntario de la muerte y de la afirmación unilateral de sus dimensiones sociales e históricas. En un sentido o en otro, es muy posible que determinadas categorías de la tradición filosófica nos impidan dar cuenta de la realidad de la muerte y hacernos cargo de ella.

Para constatar algunas de las líneas de reflexión sobre la muerte a las que nos lanzan algunas categorías, puede sernos útil el esquema que nos propone Heimsoeth,¹¹ similar en muchos aspectos al de Zubiri¹². Como Zubiri, Heimsoeth cuestiona los cuadros tradicionales de la filosofía, y nos traza una división entre el horizonte griego y el moderno que se originaría con el cristianismo, y, propiamente, con Agustín. Pero para Heimsoeth, a diferencia de Zubiri, el horizonte moderno no culmina en Hegel, sino en Nietzsche.

"Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte". *Obras completas*. Tomo II, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, p. 1010 ss.

¹¹ HEIMSOETH. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Biblioteca de filosofía. Revista de Occidente. Madrid. 1974.

¹² ZUBIRI. *Sobre el problema de la filosofía*. Revista de Occidente. 1934

La muerte como rechazo de la realidad

Según Heimsoeth, la característica de los grandes sistemas metafísicos griegos es el dualismo. Las consecuencias de este dualismo son la fuga del mundo sensible y el intento de acceder de diversos modos a lo que existe y vale eternamente. "Aristóteles formula la dualidad metafísica con no menos rigor que Platón. No hay nada real que no sea mezcla de forma y materia, cuya oposición es absoluta. Ninguna de las dos cosas se reduce a la otra; la forma no crea a la materia, la materia no saca de sí la forma. Sólo donde ambas interfieren surge lo real. La forma se imprime en la materia, como en algo que resiste pasivamente y que se sustrae en definitiva a la forma. Los contrastes se concilian con la idea de evolución. Un impulso hacia lo alto, hacia el acto puro, recorre toda la realidad. Una suprema causa final, como prototipo de toda perfección".¹³

El tema del alma prisionera del cuerpo es una de las mayores herencias del orfismo griego¹⁴. La filosofía nos permite penetrar en este mundo eterno de las ideas, al cual pertenece nuestra alma, liberándola así de la cárcel del cuerpo. La muerte no hará otra cosa que consumar la liberación. El que teme la muerte, la gran amiga del espíritu y del alma, manifiesta que ama al cuerpo y que es esclavo del mundo sensible. Por eso Platón nos muestra cómo Sócrates, con una calma y una serenidad absolutas, va al encuentro de la muerte. De aquí la conclusión de Nietzsche de que Sócrates no amaba la vida: "¡Oh Critón, debo un gallo a Asclepio! Esta última frase ridícula y terrible significa para aquel que tenga oído: ¡Oh Critón, la vida es una enfermedad! ¿Cómo es posible

¹³ HEIMSOETH. Op. Cit., p. 28

¹⁴ RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*. Ed Taurus. Madrid, 1982.

esto? ¿Es que un hombre como él, un hombre alegre y que había vivido a los ojos de todos como un soldado, era un pesimista? De hecho, no hizo otra cosa que hacer buena cara a la vida, ocultando su último juicio, ¡su sentimiento más interior! ¡Sócrates, sí, Sócrates, sufrió la vida! ¡No hizo más que vengarse con aquella frase oscura, piadosa, espantosa y blasfema! ¿Es que también Sócrates tuvo que vengarse? Es que le faltó también un poco de grandeza y de generosidad a su virtud tan rica? ¡Ay, amigos! hasta tenemos que superar a los griegos".¹⁵

En Kant se reactualiza el argumento platónico y, propiamente, tampoco muere el ser humano: "El bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica"¹⁶. La argumentación de Kant se podría reformular así: Toda esta enorme complejidad de estructuras y dinanismos cósmicos, materiales, históricos, sociales y personales, todos los amores, los deseos, las revoluciones, lo mejor que puede dar de sí el ser humano, es truncado al final por la muerte. Para superar este escándalo de la razón, para que tenga sentido el hacer humano y no sea una burda farsa, un grandioso castillo de naipes condenado a derruirse, es plausible, razonable, la inmortalidad.

¿Pero, por qué no puede ser vivida a plenitud una vida finita que sólo sea finita? ¿Quién no cree en la inmortalidad y ama la vida y a los demás, actúa irracionalmente? ¿No radicará gran parte del problema en seguir pensando la realidad en términos duales? "Este dualismo interno es la consecuencia de la imposible antítesis

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciencia*. Ed. Laia. Barcelona, p. 340

¹⁶ KANT. "Dialéctica de la razón pura práctica", *Crítica de la razón práctica*, , cap. IV, p. 172.

entre hombre y cosmos que establece Kant y que corta la realidad humana en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos, y una zona que va contra él o al menos sin él" ¹⁷.

La muerte como glorificación de la realidad

Tanto para Zubiri como para Heimsoeth, San Agustín fue quien trajo el primer gran cambio en el pensamiento occidental, al introducir, substituyendo a las ideas rectoras griegas de evolución y emanación, la idea cristiana de creación desde la nada. A partir de esta idea ya no se puede decir que se imprime una forma a una materia dada. Fuera de Dios no hay nada, nada con qué crear. La materia del mundo tiene aquí su origen puramente en Dios, lo mismo que toda forma. Dios produce porque sí, por su mero y propio poder, la realidad entera. Tal como lo ha querido, así se ha hecho. Realiza sus fines sin luchar contra una materia dura ni con una especie de inerte indeterminación. Por supuesto, esto no quiere decir que la mayor parte de autores cristianos no sigan transidos de motivos dualistas.

El primer paso de gigante hacia la afirmación de la realidad, según Heimsoeth, lo da Eckhart. Empiezan a desaparecer en él todos los predicados desvalorizadores que afectan a la materia desde la antigüedad, y saca las consecuencias que presupone la fe en la resurrección: lo corporal es susceptible de glorificación y el pecado, por tanto, no puede residir en la sensibilidad o en el cuerpo. Mientras la idea de evolución exigía un fin, en Eckhart la vida no tiene más fundamento que su fuerza y plenitud, no hay un porqué. El amor de Dios, lo mismo que el del justo, es un movimiento que no tiende a ningún fin. "Así como la vida vive por

¹⁷ ZUBIRI, X. *Hombre y Dios*. Alianza Editorial. Madrid. 1984, p. 125

sí misma y no busca un porqué por el cual viva, tampoco el justo tiene un por qué por el cual haga algo."¹⁸ Hegel, en la misma línea de afirmación de lo real, comprende la muerte como el principal instrumento del despliegue de lo absoluto. A través de ella se realiza el espíritu. Toda finitud demanda su negación, toda particularidad, su universalización. La Razón Universal dispone astutamente de la muerte en un proceso de desarrollo hacia síntesis más elevadas.

Heimsoeth plantea que Nietzsche es la última consecuencia de la tendencia moderna a la glorificación del universo. En él encontramos el mayor afán de liberar al ser de todo lo negativo, de toda división, afán que habría que distinguir de la frivolidad que pregonan algunos autores postmodernos: "La frivolidad es una cura de adelgazamiento radical. Las cosas perderán el noventa por ciento de su sentido y se harán más ligeras. En semejante atmósfera de ingravidez desaparecerá el fanatismo. La guerra será imposible. No habrá ya deseos de inmortalidad. Ni el deseo de perdurar en otra vida después de la muerte, ni el deseo de inmortalizarse en la memoria de los hombres"¹⁹.

Esta irrelevancia de la muerte es más bien una expresión del nihilismo que preveía Nietzsche como culminación de la cultura occidental: "¿Pero cómo? ¿No hemos hecho precisamente con esto, como gente que ríe, nada más que un paso adelante en el menosprecio del hombre y de la realidad, y por consiguiente en el pesimismo y en el menosprecio de la existencia que nos es conocida?"²⁰.

¹⁸ Citado por HEIMSOETH. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Op. Cit., p. 148

¹⁹ KUNDERA. *La inmortalidad*, p. 148

²⁰ NIETZSCHE. *Gaia Ciencia*. Ed. Laia. Barcelona, p. 314.

Nietzsche, que creyó reconocer en el odio a la vida y a la imagen del cuerpo malo la esencia del cristianismo, apuraría paradójicamente, todas las consecuencias de la idea cristiana de creación, concluyendo en el terreno filosófico esta batalla de siglos para desempalagarse de la gnosis dual, de la imagen del alma separada, extraviada o prisionera, y del resentimiento ante la realidad.

El rechazo de cualquier planteamiento idealista que justifique la realidad y sus componentes de dolor y muerte desde un trasfondo o culminación de un proceso ¿no conlleva la glorificación del presente, la aceptación y justificación de la muerte infligida a los otros por rigurosas estructuras de poder? Creo que el realismo zubiriano, al situarse en un horizonte posthegeliano —distinto del griego y del moderno²¹— y cuestionar las categorías más fundamentales del discurso filosófico, nos lanza a unas líneas de reflexión que equidistan tanto del rechazo como de la glorificación de la muerte.

La muerte en Zubiri

En el punto de partida de Zubiri, en el análisis de los datos primarios de nuestro sentir intelectual, no encontramos dualidad entre lo caduco y lo eterno, lo finito y lo infinito. En la impresión de realidad sentimos un contenido concreto y un "más", una formalidad de realidad de ese contenido concreto. Ello permite una interpretación o filosofía de la realidad unitaria, que integra, perfectamente, la experiencia de la muerte y de la caducidad de las cosas sin caer en un sistema cerrado monista o dualista.²² La

²¹ Véase GONZALEZ, A. "El hombre en el horizonte de la praxis". *Estudios Centroamericanos*, San Salvador. 1986, p. 459ss.

²² BAÑON. "Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri". *Pensamiento Hispánico*. 1992.

filosofía primera o noergiológica²³ constituiría un intento de determinar unos datos primarios, previos a cualquier distinción entre inteligencia y realidad. Ciertamente, este esfuerzo no soluciona los problemas, pero nos libra de muchas camisas de fuerza en el desarrollo de lo que podríamos llamar filosofías segundas: filosofía de la inteligencia, de la realidad, del ser humano, y otras.

Este punto de partida niega de entrada toda separación entre metafísica y antropología. "Al hablar de realidades se piensa siempre en la cosa real como algo distinto de mí mismo. Y esto es esencialmente falso. Cosa real no son sólo las demás cosas reales, sino que soy también yo mismo como realidad"²⁴. La "actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades",²⁵ además de estar conformada social e históricamente, está delimitada por una precisa estructura real con una dimensión de tardanza, una dimensión de futurición y una dimensión de emplazamiento²⁶. La primera se plasma en el tiempo como duración (antes, ahora, después) y está montada sobre el carácter del ritmo vital. Hay una continuidad conexas de acciones y el ser humano es el agente de la continuidad de éstas. Esta estructura coincide con la del resto de las sustantividades físicas.

La segunda se plasma en el tiempo como futurición (pasado, presente, futuro). Por esta estructura el ser humano puede esbozar proyectos, optar por alguna posibilidad y constituirse en autor de su biografía. Es una estructura específicamente humana.

²³ CONILL. *Congreso Internacional X. Zubiri*. Madrid. 1993.

²⁴ ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente*. Op. Cit., p. 273.

²⁵ Ibid, p. 273

²⁶ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. Op. Cit., p. 616.

La tercera se plasma en el tiempo como emplazamiento (comienzo o nacimiento, camino o vida y fin o muerte). Por ello, el ser humano es actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado. El ser humano no puede más que irse realizando provisionalmente hasta que llega un momento que es el último. Esta estructura concierne a todos los seres vivos sexuados en los que termina por descomponerse su propia sustantividad,²⁷ pero, además, en el viviente humano esta estructura es moral: "El hombre, en el momento de la muerte, ya no puede apropiarse nada más; sin embargo, queda en apropiación de la figura real y concreta que ha definido, no solamente de la felicidad positiva, sino también de la negativa. En tanto que esta figura tiene un carácter que configura al hombre, es física; pero en tanto que esta configuración es por una apropiación irreformable, es moral, y ostenta este carácter físico y moral a un tiempo".²⁸

La muerte, por tanto, no es cuestión de futurición como en Heidegger, sino de estructura físico-moral. La vida no es pura posibilidad, sino un hecho real, y por ello la muerte es una realidad y no simplemente una vivencia. "Aun en el caso de que no haya vivencia previa de la muerte en forma de futurición, la muerte pertenece intrínsecamente a la vida. El problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real".²⁹

La realidad humana es este dinamismo, no es un momento anterior, ni mucho menos un alma, un sujeto, un yo o una naturaleza por debajo de nuestra actividad. Para afirmar que somos personas no hace falta hipostasiar alguno de estos atributos, basta con repa-

²⁷ *Sobre el hombre*. Op. Cit., p. 666.

²⁸ *Ibid.*, p. 419.

²⁹ *Ibid.*, p. 660.

rar que estamos sentientemente abiertos a la realidad de las propias acciones. Y si esto es así, no se puede distinguir entre una sustancia espiritual o anímica imperecedera y otra perecedera o mortal. Somos una estructura psico-orgánica, y la muerte es la destrucción de esta estructura. La muerte destruye indefectiblemente la sustantividad humana. El alma no sobrevive al cuerpo³⁰. Al morir, todo el hombre muere.

De este hecho no se puede derivar sin más que la muerte iguala y reduce todas nuestras actividades a la insignificancia. Al contrario, la muerte en cuanto fijación irrevocable de la personalidad del hombre es algo que emplaza el horizonte de nuestra vida y constituye un acicate fundamental para la determinación biográfica de la figura del propio ser³¹.

En este dinamismo, tienen el mismo rango e importancia: a) la dimensión individual por la que la persona al realizar sus acciones se afirma a sí mismo,³² b) la dimensión social por la cual se configura la actividad de cada uno,³³ c) la dimensión histórica, que delimita las posibilidades reales de la actividad humana, tienen el mismo rango e importancia. Ello es fundamental para tematizar la muerte. La muerte no relativiza la dimensión social e histórica, como son propensos a plantear algunos existencialismos, ni la

³⁰ Ibid., p. 671.

³¹ Ibid., p. 418, 614, 657.

³² GONZALEZ, A. *Trinidad y liberación*. UCA Editores. San Salvador. 1994, p. 188 ss.

³³ Hasta el punto de que para constituir la humanidad, tan necesarias son unas estructuras humanas específicas como la socialización humana de estas estructuras. Sin esta socialización tampoco se constituye la humanidad, como muestra el caso de los niños socializados entre lobos. Véase ZUBIRI. *Sobre el hombre*, Op. Cit., p. 239.

dimensión individual, como suelen expresar algunos planteamientos más o menos hegelianos. Si pensamos la realidad en términos estructurales y no sustanciales, nos vemos abocados a dar la misma relevancia a las tres dimensiones.

Esta consideración dinámica, estructural, sustantiva y unitaria de la realidad³⁴ impide considerar la muerte, sin más y en abstracto, como el mal radical. No lo es para aquellos que no creen en ningún tipo de pervivencia, pues ahí desaparece, justamente, aquello respecto a lo cual el maleficio se define³⁵; y para aquellos que piensen "que los momentos psicobiológicos de la sustantividad no son los únicos", es decir, que hay algún tipo de tránsito de la muerte; entonces, evidentemente, esta sería un mal para el ser humano, pero no absoluto³⁶.

El mal es una condición de lo real respecto del ser humano. "De suyo las cosas, e incluso mi propia estructura psicobiológica no son ni buenas ni malas: son lo que son"³⁷. Es decir, la realidad tomada en sí misma, abstractamente, con independencia de su respectividad a una sustantividad humana, está más allá del bien y del mal³⁸. Que el riñón deje de funcionar, que alguna sustancia altere mi equilibrio psíquico, todo esto no es malo en sí mismo, ni tampoco es bueno, es como es y punto. Las cosas son malas en tanto que alteran la plenitud de mi propia sustantividad real³⁹. Pero esta

³⁴ ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial Madrid. 1989.

³⁵ ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Madrid. 1993, p. 269.

³⁶ Ibid, p. 269.

³⁷ Ibid, p. 259.

³⁸ [...] "la nuda realidad está allende el bien y el mal" Ibid, p. 224.

³⁹ Ibid, p. 259.

plenitud es siempre una cuestión abierta que vamos experimentando individual, social e históricamente. Esto no "significa que el bien y el mal sean algo relativo, sino que son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad sino de respectividad"⁴⁰. Como destacará Antonio González⁴¹ este análisis es decisivo, porque el mal queda siempre referido a la vida práctica del hombre, a su dimensión moral⁴², en lugar de constituirse en una realidad del mundo natural o de la sustantividad humana (pecado original), como son propensos a plantear todos los dualismos, convirtiendo la lucha contra él en algo inútil.

Para Zubiri nuestra vida puede ser pletórica de sentido sin creer en la permanencia después de la muerte, y, a la inversa, tampoco es estrictamente necesario renunciar a cualquier idea de pervivencia después de la muerte para vivir a fondo y encajar la finitud:

"Nadie ha tenido la vivencia de la pervivencia. Pero nadie ha tenido tampoco la vivencia de la no-pervivencia. Fe como fe, tan fe es la una como la otra. No se puede decir que la *conditio possidentis* es la del que no cree en la pervivencia. No se trata de una *conditio possidentis*, sino de una opción. Tan opción como la de creer que se es inmortal es la opción de creer que no se es. Las razones son cuestión aparte, pero como no son tan impelentes como un teorema matemático, quiere decir que el margen de opción es igualmente optativo en un lado como en otro. No es me-

⁴⁰ Ibid, p. 225.

⁴¹ GONZÁLEZ, A. *La realidad del mal*. Inédito.

⁴² Véase RIBAS: "La realidad física de la moral". *Voluntad de vida*. UCA, Managua, 1993.

nos fe la fe que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que declara que ahí comienza todo" ⁴³.

La muerte en Latinoamérica

La experiencia latinoamericana es la experiencia de una situación mortífera para las grandes mayorías. Situación que tienden a esconder la preocupación exclusiva por la dimensión individual de la muerte y la afirmación de que ante la caducidad de nuestra estructura físico-moral todos somos iguales. No somos iguales ante la muerte. La mayoría de las muertes humanas son producidas por dinanismos históricos y sociales. Incluso desastres naturales como maremotos, huracanes, sequías, erupciones volcánicas y terremotos, cada vez son menos "naturales"⁴⁴. Del mismo modo, el olvido de las dimensiones individuales sirve para legitimar todas las muertes que hagan falta en nombre de cualquier desarrollo, fin o proceso necesario de la historia.

La acentuación de alguna o algunas de las dimensiones en prejuicio de las otras, o la ignorancia decidida de todas, impide que se muestre con toda su crudeza el hecho de que millones de seres humanos, en lugar de morir, son matados. ¿No será, como sugiere Hinkelammert⁴⁵, que la cultura del consumo y la posesión no puede mirar la vida de cara porque le atenaza el miedo a la

⁴³ ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial. Madrid. 1993, p. 108.

⁴⁴ "El tamaño y la magnitud de los desastres naturales dependen de la pobreza y la miseria. Ya no son nunca los desastres la principal causa de la miseria, sino la miseria la principal causa de los desastres. *Human development report*, ONU. 1994, p. 29.

⁴⁵ HINKELAMMERT. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI. Costa Rica, 1992.

muerte? ¿No será este miedo el que impulsa a despreciar los elementos más simples de la vida humana?⁴⁶ Como en los altares sacrificiales, se ve la multitud de cadáveres al pie de las escalinatas, pero no se acaba de ver ni su arbitrariedad ni que nuestra actividad tenga más o menos que ver con ellos. ¿No será también que la reflexión moral empieza allí donde ya se ha jugado la partida, es decir, en la conciencia individual, en la intencionalidad, en el sentido, en el discurso, en la cultura, en lugar de recaer prioritariamente en los efectos reales de las actividades de los seres humanos que configuran la única sociedad humana hoy existente y las posibilidades de vida y de muerte de todos sus miembros?

La maldad de la muerte no consiste en la caducidad y fragilidad de nuestras estructuras psico-orgánicas, sino en el hecho de que gran parte de las muertes humanas son muertes provocadas por una determinada organización de nuestra actividad. Esto no quiere decir que no sea trágica y penosa la muerte accidental o por enfermedad, pero si las cosas que la causan pudieran deslindarse de la maldad, la malicia y la malignidad,⁴⁷ no constituirían estrictamente un mal. "Se dirá que puede haber casos en los que una persona, inconscientemente, ingiera ácido prúsico y se muera en una décima de segundo. ¿Esto no es un maleficio absoluto? Pues no, porque si se atiende nada más que a la sustantividad, eso no produce un mal, sino que produce la supresión de la

⁴⁶ Ibid, p. 160.

⁴⁷ Zubiri distingue entre cuatro tipos de mala condición de la realidad. El maleficio que es el mal causado por algo. La malicia que es el mal puesto por mi propia voluntad. La malignidad que es producir el maleficio en otro, y la maldad que es la estructuración objetiva del mal. ZUBIRI, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. Op. Cit., p. 257ss.

sustantividad que es distinto"⁴⁸. Sucede, sin embargo, que en muchas de las muertes humanas, piénsese sólo en las muertes causadas por la miseria y la depauperación creciente, se erige el mal en un poder objetivo que se cierne sobre cada uno⁴⁹, y tiende a convertirse en habitud.

La muerte, como cualquier realidad, está cada vez más profusamente trabajada por la acción humana, las ideologías y los conflictos económicos, sociales y psicológicos. Y estas acciones y conflictos están, a su vez, estructurados por la única sociedad mundial que, más allá de los estados y las culturas, existe hoy en el mundo ⁵⁰. Es, por tanto, una cuestión cada vez más decisiva la de la participación —lo más democrática posible— de los seres humanos en los lugares donde se determinan las posibilidades de vida y muerte de todos. Ciertamente es difícil precisar estos lugares. "Nadie hablando con propiedad, es el titular del poder y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y otros en el otro, no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos muy bien quién no lo tiene." ⁵¹

Esto no zanja ni atenúa el problema, pero tiende a situarlo en su dimensión humana más específica: la dimensión moral. Esta dimensión constitutiva de nuestra sustantividad nos abre la posibilidad de que la muerte cuente positivamente en nuestras vidas. "Si la muerte no consiste más que en cerrar un balance que señala la inutilidad de nuestra vida y el sin sentido total de

⁴⁸ Ibid., p. 261.

⁴⁹ Es lo que Zubiri llama maldad. Ibid, p. 276

⁵⁰ GONZALEZ, A. 'Orden mundial y liberación.' *Diakonia*. Nicaragua. Septiembre. 1994.

⁵¹ FOUCAULT. Michel. *Diálogo sobre el poder*. Alianza. Editorial 1984, p. 15.

nuestras acciones, uno no puede hacer otra cosa que defenderse contra la idea de tener que firmar, y la vida y la muerte no cesan de dar miedo"⁵².

La aceptación de la finitud y de la muerte puede hacernos psicológica y socialmente más libres, y puede llevarnos a una mayor compenetración con los demás seres humanos, como desearía esta enfermera moribunda condenada al silencio en un hospital: "Estoy muriendo. Ah, si pudiéramos ser honestos y admitir nuestras angustias, si pudiéramos tocarnos, si tuvieran a bien escucharme y compartir lo que me queda de vida, y si hasta lloraran conmigo. Sería más fácil morir rodeada de amigos"⁵³.

La muerte de Jesús

El tratamiento de la muerte que hace Zubiri puede tener muchas repercusiones teológicas⁵⁴. Aquí sólo me interesa destacar que la muerte es un hecho bien real para Jesús. No muere como Sócrates consolando a sus amigos, bromeando con su carcelero y conversando apaciblemente sobre temas abstractos mientras toma la cicuta. La muerte de Jesús, al menos tal como se nos presenta en el evangelio de Marcos y Lucas, está transida de desesperanza, de pérdida y de dolor, pero también es la muerte de un hombre que se sobrepone, de un hombre que tiene suficiente fe para vivir con un temor domesticado, en una forma de vida que relativiza hasta la muerte. El enemigo de la vida no es la muerte física, la

⁵² DREWERMANN. Eugen. *La parole qui guérit*. Editions du cerf. París. 1993, p. 34.

⁵³ ZIEGLER, J. *Los vivos y los muertos*. S. XXI 1976.

⁵⁴ GONZALEZ. A. *Trinidad y liberación*. UCA. Salvador. 1994. GONZALEZ. *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*. Fundación Zubiri. Madrid. 1993.

limitación, la caducidad y fragilidad de nuestras estructuras, sino todas aquellas acciones de los hombres que consciente o inconscientemente tienden a destruir el tejido de efectos y de cuidado común, las sustantividades de los demás.

El escándalo de la cruz no es que Dios muera, sino que sea matado. La muerte de Jesús guarda mucha más relación con las múltiples formas en que se sigue matando en nuestra sociedad que con el hecho de la muerte biológica. Jesús es asesinado por unas concretas estructuras sociohistóricas. En ningún caso se sitúa por encima de los conflictos históricos y psicológicos. Históricamente muestra su parcialidad por las víctimas de todo poder. Psicológicamente es de tal forma libre que no está determinado por el miedo, ni tan siquiera por el miedo a la muerte, aunque el mismo esté presente. "La libertad y la manera que tiene Jesús de vincularse a los demás es de tal grado que el miedo a morir y su propia vulnerabilidad ya no lo inmovilizan".⁵⁵

El gran escándalo de la fe cristiana no es tampoco que Dios deje que maten a su Hijo, o que lo abandone en la muerte, ni ésta es, como pretende Cullmann,⁵⁶ "el último enemigo de Dios". Si Jesús hubiera muerto de muerte natural como hubiera podido ser el caso si en la historia de la libertad humana no hubiera cristalizado la injusticia, poco habría tenido de escandalosa su muerte. El gran escándalo es que la humanidad inflija la muerte al Hijo de Dios, incapaz de reconocer a Dios como padre de todos y de reconocerlo, sobre todo, en su parcialidad por las víctimas.

⁵⁵ FOUREZ, G. *El evangelio en tiempos de crisis*. Ed. Sal Terrae. Santander. 1987.

⁵⁶ CULLMANN, O. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Studium. 1970.

Aproximación a la *Dialéctica del Iluminismo*

Bárbara Drösher

1. Este artículo sólo pretende presentar algunos aspectos del libro *Dialéctica del Iluminismo*,¹ de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Los dos filósofos y teóricos críticos alemanes lo escribieron en 1944, en los Estados Unidos, lugar donde se habían exiliado cuando los nazis llegaron al poder en Alemania. Este libro tiene un papel central en el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt. Como crítica del pensamiento dominante occidental era y es clave, sin duda, para una teoría crítica de la sociedad en los países industriales. Era punto de referencia para la nueva izquierda en los años sesenta y setenta en Alemania. En Nicaragua, como país donde encontramos una mezcla de dinamismos modernos y arcaicos, esta teoría puede servir como base para hacer una crítica

¹*Dialektik der Aufklärung*, 1944, Buenos Aires. 1969, .

de la sociedad y la cultura dominadas por el pensamiento occidental.

La traducción del título no parece fácil. Tradujeron la palabra alemana "Aufklärung" por "Iluminismo". El diccionario dice que por "Iluminismo" se entiende un movimiento místico o una secta, y por "iluminación" la aclaración de algo en el entendimiento o, también, "Ilustración" como movimiento filosófico del Siglo de las Luces. Me parece mejor la traducción por "Ilustración"². De hecho, se trata de la manera de pensar occidental que tenía su clímax clásico con Kant y Bacon. Pero el concepto de Horkheimer y Adorno es más amplio. Horkheimer y Adorno llaman "Aufklärung" a todo el pensamiento occidental que quiere aclarar y dominar la naturaleza y los hombres por la razón, y quiere subsumir cualquier cosa, fenómeno o hecho, dentro de un sistema. Hay una línea en el pensamiento racional que atraviesa desde las epopeyas que cuentan los mitos griegos, pasando por el racionalismo e idealismo, hasta el positivismo y el experimentalismo.

[1] *"La Ilustración reconoce a priori, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus versiones racionalista y empirista."*(DdI 19)

2 Horkheimer y Adorno trabajaban en un contexto interdisciplinario con psicoanalistas, economistas, y sociólogos. De esa forma, en su trabajo se reflejaban tanto los estudios psicoanalíticos de Erich Fromm como los estudios del filósofo social Herbert Marcuse, o los estudios del economista marxista Pollack, para dar unos nombres. A esta teoría crítica del pensamiento occidental no

² En las citas también se ha sustituido "Iluminismo" por "Ilustración".

le interesa substituir un sistema filosófico por otro, sino mostrar el sistema como parte de la causalidad inhumana de la reproducción de la sociedad industrial. En 1944 la crueldad del fascismo culminó en lo que llamaron los nazis "solución final" (el holocausto). Tomar posición en contra de esto era el fondo y el motivo central de escribir este libro. Hoy, como actualización, se puede leer esta teoría también como crítica al pensamiento que sirve al capital industrial para dominar el mundo. El mismo mercado mundial funciona de acuerdo con este paradigma: dominación para optimizar el usufructo y para su autoconservación. Estos fines son equivalentes a la explotación del hombre (como productor y consumidor) y de la naturaleza sin límites. Como Horkheimer y Adorno dicen en el prólogo de su libro:

[2] "lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie(DdI,2)".

3. La teoría crítica se basa en la primacía de la praxis. Tanto los medios como las relaciones de producción, toda la cultura y todo el pensamiento, toda la historia tienen su origen en la praxis humana. Pero la praxis del hombre, desde el principio, tiene dos momentos: su relación con la naturaleza y su relación social. En palabras de Marx: cuando empieza a producir sus alimentos produce su carácter y su vida social. El intercambio con la naturaleza siempre es un proceso de naturaleza social. Ya en el acceso al tema, Horkheimer y Adorno se distancian de la forma del pensamiento de la "Ilustración". Partiendo del material histórico, dado en textos mitológicos y filosóficos, desmantelan capa por capa sus diferentes –y a veces contradictorias– tendencias. Buscan el núcleo histórico en el material para captar la verdad concreta respecto del tema, y en este proceso se mueven hacia una teoría

crítica de la sociedad. El método de Horkheimer y Adorno es dialéctico en un sentido no esquemático. Se basa en el marxismo no dogmático, como punto de referencia analítica de la estructura de la reproducción del sistema industrial de explotación. Toman el material como punto de arranque, desarrollan sus perspectivas y regresan a lo concreto. Insisten en un pensamiento que brota de una experiencia más rica, no sólo fijado en la dominación sobre el objeto, ni en lo funcional, sino libre en su movimiento, abierto, refiriéndose al sujeto del pensamiento como sujeto histórico. Se puede describir este método como forma de lectura o interpretación crítica. En el libro se muestran los distintos conceptos filosóficos como figuras de las distintas etapas de la filosofía occidental.

[3] *"La dialéctica más bien hace ver toda imagen como escritura, y enseña a leer en los caracteres la admisión de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad."*(DdI, 39).

4. La lectura crítica de concepto de "Ilustración" está elaborada en el primer capítulo.

[4] *"La técnica es la esencia de tal saber. Dicho saber no tiende a los conceptos y a las imágenes, a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo, al capital privado o estatal."*(DdI, 16)."

Horkheimer y Adorno anotan como características del pensamiento ilustrado los rasgos del conquistador, del machista, del dictador, del hombre totalitario y del hombre inhumano. El carácter conquistador de la Ilustración se muestra tomando, explotando y dominando todo en un proceso progresivo sin límites.

[5] [...] *"la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo. ...Los sentidos son*

determinados por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la percepción (aprehensión); el burgués ve a priori al mundo como materia con la que se lo fabrica."(DdI, 105)

El carácter machista se muestra en la relación patriarcal con la naturaleza y también se reproduce en la definición ilustrada de lo que es femenino y lo que es masculino.

[6] "El feliz connubio en que (Bacon) piensa, entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas, es de tipo patricarcal: el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada.(DdI, 16)

El carácter dictatorial se muestra en la manera de disponer de la cosas:

[7] "La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres."(DdI, 22)

El carácter totalitario se muestra en que quiere subsumir todo dentro de su régimen sin límites, se somete servilmente al poder y lo afirma como poder.

[8] "El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo. Se halla a disposición tanto de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, como de todos los que quieran manipularlo, sin distinción de sus orígenes."(DdI, 16)

El carácter inhumano aparece en la última consecuencia de este pensamiento, en el fascismo. El pensamiento ilustrado borra la distinción entre sí mismo y la verdad. Así se pone en marcha el proceso coactivo que suprime al hombre y la naturaleza dentro del régimen de la lógica racionalista como pensamiento único.

[9] Es [...] "*pensamiento en el que el mecanismo coactivo de la naturaleza se refleja y se perpetúa, refleja, justamente en virtud de su coherencia irresistible, también a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo.*"(DdI, 55)

Al fin el pensamiento ilustrado en su forma positivista rechaza hasta el mismo brillo utópico de la razón pura (ilustración clásica).

5. Los costos de esta forma de tratar la realidad son altos, el pensamiento mismo se vuelve rígido:

[10] "*La ratio que ahuyenta la mimesis no es sólo su opuesto. Es ella misma mimesis: mimesis del muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, domina a la naturaleza desanimada sólo imitando su rigidez y disolviéndose como animístico incluso a sí mismo.*"(DdI, 76)

Los hombres pierden una parte de sus facultades (como los sentimientos) y de la riqueza de su vida (como la fantasía).

[11] "*Mientras actitudes y conocimientos de la humanidad se van diferenciando gracias a la división del trabajo, la humanidad retrocede hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos por obra de una fijación más fuerte. La fantasía se deteriora.*"(DdI, 5,)

El hombre no sólo se encuentra extrañado de los objetos que produce y de la naturaleza. También se cambian las relaciones entre los hombres mismos, que parecen poseídas del pensamiento del usufructo y se vuelven materialistas y calculadas. En el mismo momento en que sufre la cosificación de su relaciones con los otros, la persona individual también se vuelve otra, se reduce a mónada, acepta la abstracción de su vida concreta y sólo se en-

tiende como nudo de reacciones y comportamientos convencionales.

[12] "El extrañamiento de los hombres respecto a los objetos dominados no es el único precio que se paga por el dominio; con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres, incluso las de cada cual consigo mismo. El individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales que se esperan prácticamente de él."(DdI, 43)

La naturaleza se vuelve mero objeto de la explotación, se pierde el respeto a la naturaleza como calidad.

[13] "Toda fuerza de la naturaleza se redujo a mera resistencia indiscriminada al poder abstracto del sujeto."(DdI, 112).

Pero queda un sentimiento subconsciente de la fuerza destructiva que surge por la inherencia de esa relación. Esto aparece como pánico que se propaga entre la gente, como la angustia vital antes del fin de siglo o como las visiones apocalípticas.

[14] " El pánico meridiano, en el cual los hombres se daban cuenta de súbito de la naturaleza como totalidad, tiene su correspondencia en aquello que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres aguardan que el mundo sin salida sea convertido en llamas por una totalidad que son ellos mismos y sobre la cual nada pueden."(DdI, 44)

Se han necesitado casi treinta años desde esta observación de Horkheimer y Adorno, hasta que han llegado a nuestra conciencia los peligros reales que resultan del tratamiento destructivo a la naturaleza. En los últimos veinte años, el movimiento ambientalista ha problematizado el tratamiento irresponsable y la relación catastrófica de la sociedad moderna con la naturaleza. Pánico hay todavía hoy, pero también hay conciencia y movimiento crítico

contra este tipo de comportamiento y contra el pensamiento en que se basa. Las visiones apocalípticas se pueden convertir en comprensión de la necesidad de un cambio fundamental. La actualidad del libro se manifiesta, entre otros, por este aspecto.

6. La lectura crítica de la historia del pensamiento ilustrado descubre la relación inseparable de esta manera de pensar con la dominación. La civilización occidental tiene como origen la dominación y subordinación racional de los sentimientos. De aquí derivan tanto su forma de expansión como el empobrecimiento continuo de su experiencia.

[15] "La maldición del progreso constante es la incesante regresión. Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, que está ligada a lo proximidad física, sino que concierne también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para someterla. La unificación de la función intelectual, por la que se cumple el dominio sobre los sentidos, la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia; la separación de los dos campos deja a ambos humillados y disminuidos. "(DdI,52)

El progreso histórico que lleva a la igualdad entre los hombres no produce igualdad de condiciones sino desigualdad en forma nueva, una nueva desigualdad basada en la abstracción de las condiciones concretas.

[16] "La Ilustración disuelve el error de la vieja desigualdad, el dominio inmediato, pero lo eterniza en la mediación universal, que relaciona todo ente a otro."(DdI,26)

Horkheimer y Adorno consideran como momento clave de la historia occidental la solidificación del mito en la epopeya griega

clásica. Aquí, en la transición del mito a la Ilustración, ya se manifiestan los primeros rasgos de su carácter:

[17] "Los mitos que caen bajo los golpes de la Ilustración eran ya productos de la misma Ilustración. "La textura del mito tenía el mismo objetivo que la Ilustración:

[18] "El mito quería contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto también exponer, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada por el entendimiento y la recompilación de los mitos."(DdI, 20)

En esta transición, mito y magia se divorciaron y la magia quedó disuelta. Para la magia, los distintos dominios vivían en las cosas individuales. Mientras que en el mito se separaron las formaciones espirituales de los elementos.

[19] [...] "los dioses se separan de los elementos, como esencias de éstos. A partir de ahora el ser se divide en el logos - que se reduce, con el progreso de la filosofía, a la mónada, al mero punto de referencia- y en la masa de todas las cosas y criaturas. ... el mundo queda sometido al hombre." (DdI,21)
—Pero— "el surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones."(DdI,22)

7. En el primer excursus del libro, *Odiseo o mito e Ilustración*, la *Odisea* es leída como escritura concreta de esta transición. Aquí aún aparece el pensamiento ilustrado en su estado bruto. Se reconoce la violencia de este proceso contra la naturaleza y el hombre mismo. Y el precio de la formación del sujeto es el extrañamiento de la naturaleza y la negación de la naturaleza en el hombre mismo.

[20] "El saber en qué consiste su identidad (la de Odiseo como sujeto), y qué le permite sobrevivir, se halla consustanciado con la experiencia de lo múltiple, diverso y disolvente" (DdI,64) Pero

"El mito perece en la Ilustración y la naturaleza en la pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan." (DdI, 22)

Ya el pensamiento ha sido enredado con el dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre. El sujeto Odiseo, dueño de esclavos, necesita dentro de su régimen los hombres que tienen que mover el progreso (remar el barco) sin entender las condiciones de su viaje. Además, ya aquí se encuentra la identificación de lo femenino con la naturaleza, de lo femenino como lábil, como objeto que sólo está para resistir y ser reprimido. Horkheimer y Adorno nos enseñan cómo ya en el mito está indicada la locura de la suspensión de la conciencia de sí mismo como naturaleza.

[21] "Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida, el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad." (DdI, 73)

8. En el excursus "Juliette o Ilustración y moral" que se refiere al libro *Justine*, de De Sade, filósofo de los tiempos de la revolución burguesa en Francia, Horkheimer y Adorno elaboran la conversión de la Ilustración en mitología de la razón práctica. Primeramente desarrollan el concepto clásico de Ilustración. Este concepto se caracteriza por la manera de deducir el conocimiento de sus principios. Esta forma del pensamiento se correspondió con la matemática de Leibniz y se basó en el surgimiento del mercado

y de la maquinaria. El pensamiento queda subsumido bajo principios.

[22] "Pensar, en el orden iluminista, significa producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, que pueden ser entendidos como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas...Conocimiento es subsumir bajo principios." (DdI, 102)

Esta manera de pensar hizo necesaria una forma especial del objeto. Todo tenía que volverse en unidad calculable. Lo que atenta contra esta subordinación se reprime o es sacado del contexto.

[23] "El intelecto imprime a la cosa, como cualidad objetiva, aun antes de que ésta entre en el yo, esa inteligibilidad que el juicio subjetivo reencontrará en ella. Sin este esquematismo, sin el carácter ya intelectual de la percepción, ninguna impresión se adecuaría al concepto, ninguna categoría al ejemplar".(DdI, 103)

El fin de esta formación del pensamiento era fundar y desarrollar el conocimiento que más conviene para dominar los hechos. Se nota la progresión en el proceso: en su origen era primeramente dominación de la naturaleza, ahora resulta dominación no sólo sobre la naturaleza sino también sobre los hechos, al modo de funcionamiento de las máquinas. Con la formulación de principios internos que determinan el proceso de pensamiento y de la razón se introdujo una orientación autoconservadora.

[24] "El sistema al que la Ilustración tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría se muestra así como incapacidad de autoconservarse. El burgués, en las formas

sucesivas de propietario de esclavos, de comerciante y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración."(DdI, 104,)

9. Horkheimer y Adorno se refieren al carácter ambivalente que aún tiene el concepto clásico de Kant. Aquí todavía se hallan dos tendencias: la primera es la idea de la humanidad libre que brilla en la razón pura. Y la segunda es el dominio de la racionalidad formal, que también domina la razón pura.

[25] "Los conceptos de Kant tienen doble sentido. La razón, como Yo supraindividual, implica la idea de una libre convivencia de los hombres, en la cual éstos logren constituirse como sujeto universal y superar la discordia entre razón pura y razón empírica en la consciente solidaridad del todo. Lo que constituye por lo demás la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero al mismo tiempo la razón representa la instancia del pensamiento calculador, que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo."(DdI, 105)

10. Pero el proceso progresivo hasta dominar la totalidad también humilla los momentos utópicos de la Ilustración clásica. Nihilismo y positivismo son los últimos escalones en este proceso de enlace con el desarrollo de la sociedad industrial. En estas últimas fases el pensamiento ilustrado extirpa los últimos residuos del sujeto histórico. La razón como espíritu humano con sus referencias a la moral y a la ética queda a merced de la razón práctica. Al final se borra la diferencia entre lo moral y lo inmoral y quedan expulsados de la teoría. Sentimiento, religión y arte son valorados como irracionalismo y son marginados. Su influencia se considera nula. El concepto científico de las ciencias naturales domina a las ciencias sociales y la filosofía. Para Horkheimer y Adorno,

Nietzsche y Sade llevan a las últimas consecuencias el concepto de la Ilustración:

[26] *"La obra de Sade, como la de Nietzsche, representa en cambio la crítica intransigente de la razón práctica, respecto a la cual incluso aquella del "destrozatodo" aparece como una retractación de su pensamiento. La obra de Sade (y de Nietzsche) eleva el principio científico a la categoría de fuerza destructora."*(DdI, 116)

Finalmente, esta racionalidad se vuelve contra cada moral, remordimiento y compasión. Bajo el horror fuerte de las crueldades del fascismo y el Holocausto, Horkheimer y Adorno reconocieron el mismo principio totalitario:

[27] *"El orden totalitario ha cumplido todo esto al pie de la letra. Al fin el fascismo lleva la fruta del pensamiento de la Ilustración, sustituyendo el sentimiento de la moral por disciplina."* (DdI, 108)

Hoy, en una situación en la que hay necesidad de decisiones acerca de soluciones políticas justas para todo el mundo, que aseguren un futuro humano, el pensamiento totalitario también fracasa y se vuelve defensor de intereses particulares. Los dos teóricos críticos hacen un resumen de su interpretación del proceso que ha recorrido la Ilustración:

[28] [...] *"el mito es ya Ilustración, la Ilustración vuelve a convertirse en mitología."*(DdI, 12)

11. Horkheimer y Adorno no se detienen en la pura negación de la Ilustración. Su forma de negación es dialéctica. Toda su teoría se basa en que si bien el hombre desde los principios de su historia ha tenido que dominar la naturaleza, esta dominación requiere otro régimen:

[29] *"La esencia de la Ilustración es la alternativa a la ineluctabilidad del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza o la de la naturaleza a ellos."*(Ddl, 48)

La reflexión sobre el carácter destructivo del progreso trata de defender la dimensión clarificadora del pensamiento ilustrado como condición de la libertad humana.

[30] *"No tenemos ninguna duda —y es nuestra petición de principio— respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se hallan estrechamente ligadas, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no acoge la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena."*(Ddl, 9)

Así formulan un concepto de la Ilustración determinado por y al servicio de un pensamiento humano:

[31] [...] *"la Ilustración debe tomar conciencia de sí, si no se quiere que los hombres sean completamente traicionados. No se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas."*(Ddl, 11).

Inteligencia artificial e inteligencia humana

Gianpaolo Miele

Antes de empezar una comparación entre inteligencia artificial e inteligencia humana, sería bueno aclarar algunos términos. Por **inteligencia artificial** se entienden, principalmente, los procesos lógico-mentales del ser humano simulados a través de un ordenador. Como **ordenador** (o computadora) se identifican un conjunto de circuitos electrónicos (la mayoría programables), que pueden interpretar secuencias de instrucciones (programas) introducidas por parte del ser humano. Los circuitos electrónicos del ordenador y de las partes físicamente visibles, se denominan **hardware** (cosa dura) mientras que las secuencias de instrucciones (los programas) se denominan **software** (cosa blanda). Por primera vez estamos delante de una máquina que no tiene un objetivo específico y que puede cambiar completamente sus características sobre la base del programa que se le carga. Además, el mismo usuario de un ordenador, puede crear su mismo programa para resolver un problema específico.

La dificultad no es tanto la de escribir programas correctos y eficientes, sino la de entender y formalizar los problemas que se quieren resolver o los procesos que se quieren simular con la máquina. El ordenador permite, simplemente, realizar con mayor rapidez, tareas que, para los seres humanos, necesitarían períodos muy largos e implicarían una alta probabilidad de error. Las máquinas no tienen una inteligencia propia preconstituida, y necesitan procedimientos claros y bien formalizados para poder trabajar correctamente.

A lo largo de estos últimos 40 años, el desarrollo del ordenador ha estimulado a investigadores de todos los sectores, a realizar simulaciones de los procesos de su investigación. Los estudiosos de la mente humana han encontrado un medio que les puede ayudar a entender los procesos internos de la mente. En el caso de la simulación de la inteligencia humana (inteligencia artificial) el primer problema ha sido entender y formular, a través de teorías, los mecanismos que constituyen la mente humana, y sucesivamente, utilizar un ordenador para la simulación. Este es, precisamente, el objetivo que se ha propuesto la **ciencia cognitiva**. Con el desarrollo de la tecnología informática, los **cognitivistas** tienen un potente medio para probar sus teorías, simulando los procesos y los estados mentales a través de un ordenador.

¿Es posible, entonces, considerar el funcionamiento de la mente como un conjunto de estados lógicos que se pueden formalizar e introducir en una computadora a través de una secuencia de datos y de un programa? Algunos científicos afirman que en el futuro se podrá construir un robot que, a semejanza del hombre, tras un proceso de aprendizaje del lenguaje y de la captación del mundo exterior por medio de dispositivos periféricos, se adentraría posteriormente en el ámbito del pensamiento. Es decir, ciertos científicos relacionados con la cibernética tienden a equi-

parar inteligencia humana e inteligencia artificial, ya que entre ellas sólo ven una diferencia cuantitativa.

A menudo, muchos técnicos de la computación y cognitivistas han considerado la inteligencia como un conjunto de procesos y estados lógicos más o menos optimizados del ser humano. La han considerado como atributo permanente, inalterable, culturalmente independiente y mensurable con una escala absoluta. Esta idea es responsable, al menos en parte, de numerosos debates estériles acerca de si es posible, en principio, construir ordenadores más inteligentes que el hombre. La identificación de la inteligencia con el "cociente de inteligencia" (que muchos tests de inteligencia pretenden sencillamente medir), ha planteado la cuestión primordialmente matemática de lo que los ordenadores pueden hacer o no, y la ha transformado en la pregunta de "cuánta" inteligencia es posible, en principio, otorgarle a un ordenador.

Hay también una corriente que rechaza la posición cognitivista, y sostiene que la inteligencia, por sí misma, es un concepto sin sentido, que requiere un punto de referencia, la especificación de un dominio del pensamiento y un contexto en el cual adquiera significado. Nuestra cultura y nuestro medio social no son ni universales ni absolutos. La vida diaria nos demuestra sobradamente que la inteligencia se manifiesta sólo respecto de contextos sociales y culturales específicos. La madre que es incapaz de construir correctamente un solo párrafo en su propio idioma, puedes formular juicios especialmente inteligentes y sutiles acerca de su familia. Destacados estudiantes reconocen no poseer el género de inteligencia que se requiere para el álgebra superior. Un genio reconocido es a veces torpe en la organización de su vida privada. Los ordenadores llevan a cabo prodigiosas "hazañas intelectuales", tales como derrotar a campeones de ajedrez y resolver grandes sistemas de ecuaciones, pero son incapaces de cambiar el pañal de

un niño. ¿Cómo pretender comparar estas inteligencias entre sí? Imposible. ¿Quién nos da el derecho de tomar como punto de referencia un tipo de inteligencia de un cierto contexto social en lugar de otro? El desmesurado movimiento de tests educacionales en los "países desarrollados" está imponiendo su modelo de referencia de inteligencia "productiva", sobre la base del cual se mide y se determina el éxito que el individuo podrá alcanzar en la sociedad en el transcurso de su vida.

¿Será posible establecer un modelo de inteligencia universal, que agrupará los diferentes tipos de inteligencia presentes en los seres humanos, respetándolos en su cultura y su contexto social? ¿Será posible y tendrá sentido simular a través de un ordenador un concepto de inteligencia tan amplio y universal? Abordaremos el problema de la inteligencia artificial a través de tres puntos de vista diferentes: el técnico, el psicológico-cognitivo y el filosófico.

La perspectiva técnica

Recorrido histórico

Antes de hablar de inteligencia artificial, es importante dar un vistazo a la historia del desarrollo de la tecnología informática de forma general, para entender cuáles fueron los estímulos para su desarrollo. Por ello, empezaremos examinando, a la luz de la historia de la informática y de la comprensión de la mente humana, las expectativas, los logros y las derrotas en estos sectores en los últimos 30 años.

Para la mayoría de los historiadores de la informática, la Segunda Guerra Mundial aparece como la fuerza hegemónica que provocó el advenimiento de la tecnología informática. Aunque también se reconoce la importancia del papel jugado por los sectores empresarial y científico en el desarrollo de la informática, se identifica la situación histórica creada por la guerra como el

catalizador en el que todas las tendencias e influencias anteriores se fundieron con un impulso decisivo. Esta teoría es conocida como la hipótesis belicista. Sin embargo, no resulta totalmente satisfactoria.

La historia de la informática parece tener sus raíces en el siglo XIX, cuando aparecen una serie de problemas de producción y transporte generados por la revolución industrial. Estos problemas ocasionaron una crisis de control, y la aparición de la burocracia como forma institucional fue la respuesta a ella, en un intento por controlar las nuevas fuerzas sociales desatadas por la revolución industrial. La respuesta a esta crisis de control condujo a la aparición de una serie de tecnologías para el procesamiento de información. Se puede decir, entonces, que los estímulos que empujaron la tecnología informática, surgieron con la revolución industrial del siglo pasado, y que las necesidades balísticas de la Segunda Guerra Mundial fueron un decisivo empujón para llegar al desarrollo de la informática y de la electrónica de los años '50. En estos años, por primera vez se realiza una máquina programable real y se puede empezar a pensar en simular los estados y los procesos de la mente humana.

La inteligencia artificial se ha definido formalmente como la ciencia que trata de la comprensión de la inteligencia y del diseño de máquinas inteligentes, es decir, el estudio y la simulación de las actividades intelectuales del ser humano (manipulación, razonamiento, percepción, aprendizaje, creación,). Dentro de la inteligencia artificial, dada su gran extensión, existen muchos campos:

- La robótica (manipulación), que estudia las máquinas capaces de realizar procesos mecánicos repetitivos y tareas manuales de las cuales es capaz el ser humano.

- Los sistemas expertos (razonamiento), cuyo estudio es la simulación de los procesos intelectuales de los expertos humanos,

como pueden ser: la interpretación de datos, el diagnóstico, la corrección, la monitorización, el control, la predicción, la planificación, el diseño y la enseñanza.

- El lenguaje natural (percepción) se refiere al uso del lenguaje propio del ser humano, como medio de comunicación con las máquinas (programas como las bases de datos, robots, etc.). Es un problema complejo donde intervienen procesos distintos como la comprensión del lenguaje, la síntesis y el análisis de la voz, el resumen y la traducción.

- La visión a través del ordenador (percepción) es la base para la identificación, inspección, localización y verificación de objetos. Este campo está a la par de la robótica por cuanto una de las necesidades básicas de los robots es el poder "ver".

- El aprendizaje automático (aprendizaje) permite la adquisición de nuevos conocimientos de forma automática por los programas de ordenador, y por tanto, de las máquinas.

- El tratamiento inteligente de la información (razonamiento) estudia formas "inteligentes" para procesar y recuperar información almacenada en grandes bases de datos, lo cual, de otra forma, sería imposible, por el tiempo requerido para la búsqueda. Están apareciendo lenguajes especializados y, se están diseñando los primeros ordenadores de propósito específico.

- La programación automática (creación) analiza las formas automáticas de generar programas que resuelvan los problemas planteados, cumpliéndose una serie de especificaciones. Otras tareas que se examinan son: la verificación, la depuración y optimización de los programas.

- Los juegos (razonamiento) se refieren a aquellos problemas cuya resolución no necesita de explicación y justificación, sino que basta con que se cumplan una serie de leyes o reglas del juego.

La inteligencia artificial, como tal, hace su aparición en la década de los años cincuenta, cuando se empezaron a escribir programas de ordenador, de tipo simbólico, para la resolución automática de problemas. El desarrollo de la I.A. está a la par de los avances tecnológicos de los ordenadores y de la microelectrónica. El primer acercamiento a la inteligencia artificial fue en 1950, a través del estudio de las **redes neuronales**. Las redes neuronales consisten, en pocas palabras, en el estudio de modelos que toman la arquitectura del cerebro humano con el fin de conseguir a través de ello la realización de las tareas propias de ese órgano de una forma artificial, incluyendo, por supuesto, la inteligencia. La semejanza entre el cerebro humano y un ordenador se hacía comparando cada neurona a un "procesador binario" muy sencillo, que toma como salida el valor 1 ó 0, dependiendo de las señales que le llegan de otras neuronas.

Esta línea de investigación y desarrollo duró un tiempo muy limitado, quizás por la complejidad de los problemas con los que tuvo que enfrentarse desde el principio. Como muestra de los mismos, debemos recordar que el número de neuronas que componen el cerebro es cercano a los 10 billones, y el número de enlaces (sinapsis) que mantiene cada neurona con las que le rodean va de 1.000 a 10.000 enlaces. Por otra parte, influyó en los círculos científicos el libro escrito por Marvin Minsky y Seymour Papert, donde se demostraba que máquinas como el Perceptrón, basadas en las redes neuronales, solamente eran factibles para la resolución de problemas sencillos.

La fecha oficial de nacimiento de la I.A. se puede ubicar en el año 1956, cuando la Fundación Rockefeller financió un seminario en el Dartmouth College de Hanover, una pequeña ciudad de New Hampshire. El organizador del seminario fue John McCarthy, que luego fundó el Laboratorio de I.A. de la Stanford University en

California, uno de los centros de investigación más importantes mundialmente en este sector. En el seminario participaron Marvin Minsky, fundador del centro MIT (Massachusetts Institute of Technology), y Allen Newell y Herbert Simon de la CMU (Carnegie Mellon University). De él salieron dos tendencias de la I.A: la primera sostenida por parte de McCarthy (Stanford) y Minsky (MIT), y la segunda sostenida por Newell y Simon (CMU).

Los investigadores interesados a la línea de McCarthy-Minsky sostuvieron que para crear una I.A. era necesario desprenderse del modelo del cerebro humano. Del mismo modo que la invención de la rueda, uno de los descubrimientos más importantes del ser humano, no se basa en la imitación de las piernas (medio del ser humano para moverse), la inteligencia artificial no tiene por qué basarse en un modelo humano. Los investigadores Newell y Simon buscaron, al contrario, en el estudio del cerebro humano la base de sus investigaciones y programas. Es difícil discriminar en las publicaciones de estos últimos qué les interesaba más: el ser humano o las máquinas.

Las dos líneas de investigación dieron buenos resultados. A menudo se cruzaron, fundiéndose recíprocamente, a veces, para encontrar una metodología común de trabajo en este sector. En el seminario de Dartmouth se habló de métodos, de ideas, de programas de investigación, y fue presentado el primer ejemplo de programa de inteligencia artificial (Logic Theorist) realizado por Newell y Simon. El programa consistía en un algoritmo para demostrar teoremas matemáticos, utilizando un método heurístico para la búsqueda de la soluciones. El método heurístico consiste en intentar adivinar la naturaleza de la solución a través de una hipótesis, probando que ésta es correcta. Un método exhaustivo

probaría, contrariamente, el teorema, agotando todas las posibilidades de recorridos posibles hasta encontrar la solución.

A través del programa "Logic Theorist" fueron demostrados unos de los teoremas matemáticos del trabajo *Principia Mathematica* de los matemáticos Whitehead y Russell (1910), donde estaban establecidas las relaciones fundamentales entre lógica y matemática. El programa "Logic Theorist" logró demostrar 38 de los 52 teoremas del II capítulo. Un resultado del "Logic Theorist" fue que se empezó el desarrollo de un instrumento de programación, el "list processing", que se reveló indispensable para la programación simbólica en lugar de la numérica. La programación simbólica es muy útil para tratar símbolos que representan conceptos abstractos, que son esenciales para cualquier diseño de inteligencia artificial. A esta altura de la investigación se desarrolló el LISP, que es el lenguaje preferido por la inteligencia artificial clásica.

En la primera década de los años 50 hubo un interés especial, por parte de pedagogos y psicólogos, por encontrar métodos generales de resolución de problemas, con el fin de que éstos se pudieran enseñar a los estudiantes y, con ellos, mejorar su preparación. Se había observado que las personas aun conociendo toda la información necesaria para resolver correctamente un problema, muchas veces eran incapaces de conseguirlo, y realizaban con frecuencia razonamientos defectuosos. Surgen, a esta altura, las formalizaciones de los problemas como la representación de los conocimientos en la memoria del ordenador, la representación de las relaciones entre los conocimientos, etc.

En la década de los sesenta, coincidiendo con la segunda época de la inteligencia artificial, aparecen – desarrollados sobre ordenadores– numerosos trabajos relativos al método general y universal de resolución. Pese a la gran euforia con que se vivieron

los momentos iniciales (Donald Michie, de la Universidad de Edimburgo, declaraba en 1967 que en menos de veinte años existirían máquinas tan inteligentes como el ser humano) y a los grandes recursos que se emplearon, no se obtuvo ningún éxito notable.

Uno de los problemas principales fue la aparición de los métodos exhaustivos, con los cuales se calculaban todas las posibles soluciones para resolver un problema, y luego elegir la óptima. Tal vez el error que se cometió fue enfrentar problemas tan amplios y tan generales, con herramientas poco adecuadas. Tanto el **software** como el **hardware** estaban adaptados al cálculo numérico y no al campo simbólico. Los ordenadores eran lentos y tenían poca capacidad de memoria, y los conocimientos lógico-matemáticos necesarios para estos desarrollos todavía estaban en su niñez.

En la década de los setenta, coincidiendo con la tercera época de la inteligencia artificial, los planteamientos en el campo de la resolución de los problemas cambian. No conociéndose los mecanismos generales de resolución de la mente humana se pensó en simular los mismos para campos muy concretos del conocimiento. Es decir, se imita la forma externa o comportamiento aparente, que es, precisamente, el enfoque opuesto a la línea de investigación de las redes neuronales.

Los Sistemas Expertos

El manejo eficaz de los conocimientos dio entonces sus primeros éxitos: los sistemas expertos. Un sistema experto, o sistema basado en el conocimiento, es un conjunto de programas para ordenador que es capaz, mediante la aplicación de conocimientos, de resolver problemas en un área determinada de éstos.

La tecnología de construcción de los sistemas expertos está a caballo entre la ingeniería de programación y circuitos, y el psicoanálisis. La lógica, la pedagogía y la psicología son tres de las ramas del saber de las que con más frecuencia se hace uso. El pre-

cursor de los sistemas expertos actuales es el sistema DENTRAL (Universidad de Stanford, 1967) capaz de determinar la estructura química de un compuesto orgánico a partir de los resultados obtenidos mediante un espectrógrafo de masas. Un desarrollo mejorado del mismo todavía se utiliza en la industria química. Otro sistema experto importante fue el PROSPECTOR (Stanford Research Institute, 1974) para las prospecciones mineras, especialmente las petrolíferas. Este sistema cuenta entre sus méritos el descubrimiento de un importante yacimiento de molibdeno en el estado de Washington (U.S.A.). Otro sistema es el MYCIN (Universidad de Stanford, 1977), sistema experto en el diagnóstico de enfermedades infecciosas de origen bacteriano.

De hecho, este último sistema experto no ha sido utilizado frecuentemente en ninguna clínica después de la fase de desarrollo en la facultad médica de la Stanford University. La razón principal es que el programa necesita de la dedicación de una potente computadora, y no todos los hospitales y tampoco muchos médicos pueden permitirse una inversión de este tipo. Este sistema experto tiene la limitación de la posibilidad de errores, debido a la total ausencia de un sentido común. El sistema experto brinda una solución y la justifica, pero no se comporta como un compañero de trabajo con el cual el médico pueda discutir una diagnosis y una terapia. La responsabilidad de la decisión final queda en las manos del médico y no puede ser asumida por el sistema.

Hay una alternativa interesante: los sistemas expertos críticos. El principal de éstos en el campo médico es ATTENDING, propuesto por Perry Miller (1986). Mientras un sistema clásico brinda diagnosis y terapia, un sistema crítico da una serie de críticas al plan terapéutico propuesto por el mismo médico. El sistema dice lo que piensa sobre la estrategia que el usuario propone, por lo que juega un papel de asesor sin responsabilidad.

Otro punto débil de los sistemas expertos consiste en poner al día sus conocimientos, sobre todo en aquellos campos donde es bastante arduo introducirlos. La dificultad de insertar nuevos conocimientos está en el hecho de que a veces es muy complicado compatibilizar los nuevos conocimientos con los viejos. Además, los sistemas expertos muchas veces no toman en cuenta los resultados de las decisiones brindadas, por lo que se les dificulta poder mejorar sus propias características sobre la base de los resultados conseguidos. Hasta que los sistemas expertos no tengan un modo inteligente de aprender nuevos conocimientos, sobre todo en el campo de la medicina, será difícil una completa utilización de ellos. De forma general, los sistemas expertos tienen un enfoque que se basa más en el alcance de los resultados, y renuncian, a menudo, a los procedimientos humanos que se siguen para lograr éstos.

Inteligencia artificial dura y blanda

Según las aplicaciones de la inteligencia artificial se puede clasificar de dos maneras: inteligencia artificial **dura (hard)** e inteligencia artificial **blanda(soft)**. La I.A. dura está interesada en la reproducción de los resultados que el ser humano puede obtener en campos diferentes, en mejorar éstos aumentando su rapidez y precisión, sin tomar en cuenta el modo para conseguir estos resultados. Para la inteligencia artificial dura no importa si se siguen procedimientos humanos, lo importante es llegar al mejor resultado posible, en el menor tiempo, y sin errores.

La I.A. blanda utiliza como punto de referencia al ser humano. Se define como una reproducción de los procesos mentales humanos a través del ordenador, y toma en cuenta los procedimientos para lograr resultados, más que los resultados finales en sí mismos. La inteligencia artificial blanda tiene que reproducir también los errores de un sujeto humano empeñado en la resolu-

ción de un problema. En la inteligencia artificial dura se pueden colocar muchos de los sistemas expertos que hemos visto antes. La inteligencia artificial blanda presenta aspectos interesantes para el desarrollo de modelos cognitivos. Explica los mecanismos a través de los cuales los estados y los procesos mentales determinan el comportamiento del sistema.

La inteligencia artificial blanda comporta las siguientes ventajas:

1. La posibilidad de simular una teoría cognitiva.
2. La teoría se puede probar con elementos reproducibles en la realidad, confirmando la validez de la misma.
3. Una eficiente y rápida generación de previsiones. Poner a prueba una teoría compleja en una situación experimental implica efectuar una muy larga serie de previsiones y cálculos, que si no fueran automatizados necesitarían de un tiempo enorme con muchos e inevitables errores. El ordenador genera, de manera rápida, todas las previsiones que la teoría brinda en condición de tests, con todas las variaciones que los investigadores puedan hacer durante su experimentación.
4. La posibilidad de simular procesos evolutivos que el ser humano no puede observar, como el pasaje de la niñez a la madurez.

Perspectiva cognitivo-psicológica

En los estudios de I.A. se suelen tomar dos modelos de la mente humana, cada uno de los cuales conlleva sus ventajas y desventajas:

1. Considerar la mente humana como constituida por partes independientes descomponiéndola en facultades distintas para enfrentar su conocimiento y su simulación. Si se asume que la mente tiene una estructura modular, esto permite una notable simplifica-

ción en un estudio global. Si se tiene, sin embargo, una actitud de fuerte modularidad, lo que puede pasar es que cuando se reconstruya el sistema **mente** en su globalidad, las diferentes partes juntas no den el resultado esperado. El acercamiento modular puede dar resultado para aquellas funciones que no son muy complejas y que están relacionadas con la elaboración a bajo nivel de la mente humana, así como los estados iniciales de la percepción.

2. Considerar la mente humana en su globalidad. Este acercamiento se ha revelado muy difícil, aunque se considere la mente humana empeñada en una sola tarea. Hay demasiadas incógnitas y ningún punto fijo del cual se puede partir con seguridad.

Hemos visto, hasta este momento, los diferentes acercamientos para recrear el funcionamiento de la mente humana a través del ordenador. De un lado, se puede decir que hay una corriente cognitiva que reduce la interpretación de la actividad intelectual del hombre a la interacción de procesos y estados mentales; del otro, una corriente que parte de una concepción del pensamiento como un elemento de carácter social, no reducible a la esfera de lo cognitivo. A través de una interpretación cognitivista es más fácil pensar en la creación de una inteligencia artificial que imite la inteligencia humana. Vamos a ver ahora cuáles son los límites teóricos de la simulación de la mente humana a través de un ordenador, argumento todavía en discusión en las diferentes esferas de investigación científica, psicológica y filosófica. Diferenciaremos entre límites tecnológicos y metodológicos.

Límites tecnológicos

Estos derivan del estado de desarrollo del **hardware** y del **software** disponibles. Por ejemplo, un programa eficiente de visión artificial tendría que elaborar en paralelo los datos para lograr resultados parecidos a los de los seres humanos. Hoy en día, sin embargo, no está afinada todavía la tecnología que permita a un

ordenador trabajar en paralelo en tiempo real y permitir la realización de todas las teorías del tratamiento paralelo de los datos.

Límites metodológicos

Estos límites salen de la similitud entre ser humano y ordenador, ambos considerados como sistemas para la elaboración de símbolos dotados de significados. El investigador que mejor ha expresado este límite es John Searle con su experimento del cuarto Chino (*Minds, brains and programs*, 1980). El experimento de Searle tiende a demostrar que un ordenador puede realizar simulaciones parciales de los procesos mentales y no realizar imitaciones completas. Searle parte de algunos programas realizados por Schank y Abelson, que simulan la capacidad humana en el entender cuentos. Por ejemplo, se presenta al programa la siguiente historia:

"Un hombre entró en un restaurante y ordenó una hamburguesa. Cuando la hamburguesa estuvo lista, estaba toda quemada y el hombre salió del restaurante furioso sin pagar o dejar propina". El programa puede responder a preguntas como: ¿"El hombre comió la hamburguesa?" con respuestas parecidas a las que daría un ser humano.

Searle quiere demostrar que los programas de Schank y Abelson no pueden entender la historia realmente. Searle compara el ordenador con un hombre encerrado en un cuarto, que habla correctamente el inglés y al cual se le transmiten una serie de informaciones del cuento en chino. El hombre no conoce el chino, y para él los ideogramas son signos sin sentido.

Consideramos ahora las siguientes informaciones:

A: serie de símbolos en chino (reglas que permiten contestar a las preguntas sobre el cuento, aunque éstas no sean preguntas sobre hechos explícitamente mencionados en el cuento mismo).

B: serie de símbolos en chino (historia);

C: serie de símbolos en chino (preguntas);

D: serie de símbolos en chino (respuestas a las preguntas);

P: instrucciones en inglés (programa - reglas para el manejo de los ideogramas).

Supongamos que al hombre, en el cuarto, se le entreguen tres paquetes de hojas A,B, y C, y un paquete P que contiene las reglas en inglés de cómo manipular los ideogramas, que para él son signos sin significado. Las reglas de P permiten la correlación entre A y B y producir unos símbolos en chino (D) como respuestas a los símbolos (C) (preguntas). Si las instrucciones P son detalladas y si el hombre es diligente en seguir las reglas, el resultado será que las respuestas (los símbolos D producidos) no serán diferentes de aquellas producidas por un hombre cuya lengua madre es el chino.

Desde el punto de vista de un observador externo, las respuestas en inglés y en chino se pueden aceptar de la misma manera. En el caso del chino, a diferencia del inglés, el hombre ha producido las respuestas tratando símbolos formales no interpretados. El hombre se ha comportado como un programa de cálculo, haciendo operaciones determinadas sobre elementos formalmente especificados. Lo que demuestra Searle es que el ordenador se limita a tratar símbolos (como el hombre con los ideogramas chino), sin poderlos interpretar, y sin nunca tener acceso a su significado en el mundo. En este sentido, la máquina puede simular estados intencionales pero no los tiene. Se puede comportar como si tuviera estados mentales, pero no puede poseerlos.

En conclusión, el ordenador no puede generar imitaciones completas de la mente humana, puede simular, solamente, algunos procesos mentales. Tiene acceso a los símbolos y no a los significados, mientras que el ser humano manipula símbolos pero tiene también acceso a sus significados en el mundo.

Otro ejemplo podría ser un ordenador que juega al ajedrez y que gana a su adversario. Este no tendría consciencia de su victoria y, por lo tanto, no podría disfrutar de ella como un ser humano.

Perspectiva filosófica

Vamos ahora a abordar el problema desde un punto de vista filosófico para entender, desde otra perspectiva, la relación entre inteligencia humana e "inteligencia" de un ordenador. El filósofo contemporáneo, Xavier Zubiri, introduce un concepto de inteligencia muy lejano al que dan por supuesto los modelos de I.A. Abandonando la vieja concepción dualista entre cuerpo y mente, considera la inteligencia como un componente estructural del ser humano que no se puede deslindar de ninguna de sus partes. Zubiri intenta dar una definición de inteligencia que vaya mucho más allá de un parámetro medible a través de una escala de valores, y que no se limite solamente a la rapidez y la eficiencia de la lógica mental. Por primera vez se intenta abordar el problema de la inteligencia considerándola como un momento estructural del sentir humano. Según Zubiri, inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y sentir es aprehender lo real en impresión. El sentir humano y el intelegir no sólo no se oponen, sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Por primera vez, la inteligencia no es considerada una parte del ser humano; sino como algo intrínseco de la estructura humana en su conjunto, y entendida como algo que permite al ser humano abrirse a la realidad. A la luz de este planteamiento no es fácil pensar en una máquina que tenga aprehensión de realidad.

¿Se puede hacer, desde un punto de vista filosófico, un paralelo entre inteligencia humana y artificial, o la inteligencia artificial,

simplemente, copia algunos mecanismos operacionales de la humana? A primera vista parece haber semejanzas operacionales entre el cerebro y el ordenador. Tanto el uno como el otro reciben información del exterior o del interior de ellos mismos, procesan esa información, la almacenan, y responden en relación con los datos e información de su memoria.

Una primera consideración del ordenador nos revela que no es un organismo, no tiene unidad real en el sentido metafísico. Se podría decir que un ordenador no es una cosa, sino un conjunto de cosas con unidad extrínseca. El ordenador consta de una serie de partes: memoria, unidad central de proceso, unidad de control, periféricos, etc. que si bien actúan unas en función de las otras (tienen una unidad funcional), en cuanto a su realidad, no dependen unas de otras como en un organismo. Si extraemos una de las partes, no por eso se estropea; y, además, unas partes pueden funcionar mientras otras no lo hacen. Esto es así porque cada una de las partes no está en relación "exigitiva" con respecto a las otras. Las relaciones de cada una de las partes con las restantes no se constituyen en cuanto tales por ser partes de "este" ordenador particular, sino que sus realidades son previas al sistema. Esto no ocurre en un organismo, en el cual sus notas, propiedades o partes no tienen anterioridad temporal respecto de las demás, sino que se constituyen con las otras simultáneamente.

Basándonos en la filosofía zubiriana, podemos decir que un ordenador no es una "cosa real". Para Zubiri una cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud de las notas que posee "de suyo". Por ejemplo, una mesa actúa sobre las demás cosas por su figura, su peso, su color, etc. pero no actúa como mesa sobre las demás cosas. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana; se puede considerar posibilidad de la vida humana (sirve

para comer, escribir, etc.). Esto puede ser aplicado a la inteligencia artificial. En virtud de sus notas o propiedades, el ordenador es pesado, eléctrico, luminoso, metálico, etc. pero no inteligente.

En efecto, los materiales que componen el ordenador no son capaces por sí mismos de operar inteligentemente. Si lo hacen es porque el hombre les ha dado una configuración en virtud de la cual pueden operar si se les comunica una estructura lógica de operación a través de un programa. Por tanto, el principio en virtud del cual operan lógicamente los sistemas informáticos, está fuera del ordenador. Es decir, esas notas del ordenador (chips, memoria, unidad de control, etc.) no son "de suyo" capaces de operar inteligentemente, no tienen "en propio" esa capacidad. Lo inteligente del ordenador es el programa, el "sentido" que el hombre ha dado a esas notas para que sean posibilidad de procesos inteligentes. La inteligencia artificial no es una "cosa real", es una "cosa sentido", pues no es "en propio" inteligente, sino que ha sido configurada así por el hombre.

Por tanto, inteligencia artificial es un concepto que no responde a una "esencia-real". Este concepto es posible porque hay unas notas reales que lo permiten: electricidad, rayos láser, chips, etc., pero un ordenador no puede entender, en modo alguno, al no ser una realidad propiamente dicha, algo "de suyo" inteligente, sino es una "cosa sentido". Dejando ya de lado, aunque no completamente, la metafísica del ordenador, podemos fijarnos en las diferencias cognoscitivas entre los vivientes, especialmente el ser humano, y el ordenador.

El viviente está instalado en las cosas, éstas modifican su estado vital y provocan una respuesta, adquiriendo así un nuevo estado. Con este comportamiento el viviente expresa que es en sí mismo una actividad que va dirigida hacia sí mismo, es una actividad de autoposesión. Está, en cierto modo, frente a lo demás, y

capta algo por los sentidos: colores, temperaturas, figuras, etc, capta contenidos. Pero, a su vez, este contenido tiene un modo de quedar en la sensibilidad, y este modo es de "alteridad", es decir, se hace presente como otro en tanto que otro, como autónomo respecto del sentiente. Todo este proceso no se puede decir que se realice en un ordenador.

Una última reflexión

Toda investigación que se hace alrededor de la mente y se intenta trasladar al ordenador a través de procedimientos simulados, puede conllevar falsos modelos de mente humana. Lo que quiero decir es que muchas veces el ser humano toma la máquina como referencia real de un modelo absoluto de mente. Los mismos ordenadores, utilizados por incautos usuarios pueden crear distorsiones a la naturaleza originaria de la mente humana. Se puede generar una dependencia del modelo mental eficientista-productivo que conlleva la mayoría de las máquinas computadoras.

Es cierto que en los últimos años las máquinas se han vuelto los nuevos interlocutores de los seres humanos, muchas veces como punto de referencia para medir falsas capacidades intelectuales y crear "ilusiones de progreso intelectual". Es muy automático apropiarse mecánicamente de los procedimientos lógicos de un ordenador y tener en seguida la sensación de dominarlo. Existe un riesgo muy alto de que esta tecnología coloque a los seres humanos bajo el mismo marco intelectual, creando una fuerte dependencia de las máquinas e imponiendo una lógica productiva cuyos esquemas son muy previsibles. Es mucho más fácil el control social, si las mentes humanas se vuelven más iguales, más aisladas y más previsibles.

¿Estamos en un punto de cambio de tendencia donde en lugar de simular la mente humana con un ordenador, el ser humano

comienza a imitar los procedimientos lógicos metidos en la mayoría de las máquinas automáticas ? Si es así, en lugar de abrir las mentes de los individuos, la tecnología informática está creando jaulas mentales siempre más estrechas y condicionantes, falsos mitos e ilusiones de poder. Hay una pregunta final. ¿Vale la pena que intentemos reproducirnos mecánicamente a nosotros mismos, arriesgándonos a que en un futuro no tan lejano unas máquinas puedan tomar el dominio y la soberanía del mundo? Ya hay síntomas alarmantes de mecanización de nuestras actividades. Muchos seres humanos asumen los mecanismos frenéticos de las máquinas, y van adquiriendo siempre más dependencia de ellas. Ya vivimos en una fase donde la tecnología se desarrolla casi sola, sin muchas preguntas sobre su sentido. Parece que lo importante es seguir siempre adelante, como las máquinas, hacia un objetivo final que nadie conoce.

Referencias

- ALTY J.L., COOMBS M.J. *Sistemas expertos*. Diaz de Santos, Madrid. 1986.
- BARA B.G. *Scienza cognitiva*. Bollati Boringhieri, Torino. 1990.
- BOLTER, J.D. *El hombre de Turing*. Fondo de cultura económica, México. 1988.
- BUSTAMANTE, J. *Sociedad Informatizada ¿Sociedad Deshumanizada?* Gaia, Madrid. 1993.
- ELITHORN A., JONES D. *Artificial and human thinking*. Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam. 1973.

- FREEMAN J.A., SKAPURA D.M. *Redes neuronales*. Addison-Wesley, Wilmington Delaware. 1993.
- HAUGELAND J. *Progettare la mente*. Il Mulino, Bologna. 1989.
- JOHNSON-LAIRD, P. *Modelli mentali*. Il Mulino, Bologna. 1988.
- LEVY, P. *Les Technologies de l'intelligence*. La Découverte, France. 1990.
- MANTOVANI G. *La qualita' dell'interazione uomo-computer*, Il Mulino, Bologna. 1991.
- MUÑOZ, J.J. *Inteligencia artificial y animal de realidades*. Fundación Zubiri, Madrid.
- NEIRENBAUM, J. *La frontera entre el ordenador y la mente*. Pirámide, Barcelona. 1978.
- NEWELL A. *Unified Theories of cognition*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts. 1990.
- ROTZAK, T. *El culto a la información*. Crítica, Barcelona. 1988.
- SANCHEZ, J. *Sistemas expertos*. Macrobit/Ra-ma, México. 1990.
- ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid. 1989.
- ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid. 1984.

Filosofía indígena: Tras un filosofar autóctono

Marcos Antonio Muñoz

Este artículo está pensado desde un horizonte muy concreto. Es el horizonte que nos abre el mundo de los empobrecidos y su lucha por la vida. En el caso de los pueblos indígenas, estamos hablando de los pobres entre los pobres. Además, estamos en el contexto de una búsqueda permanente por formular y sistematizar, procesualmente, una filosofía de la liberación para pueblos empobrecidos como son los latinoamericanos.

En primer lugar, se pretende la articulación de dicho pensamiento filosófico con una praxis de liberación. La superación del momento meramente teórico. Una filosofía vinculada a la vida, a la acción social. Pensamiento filosófico que brota de una seria decisión contextualizadora: pensamiento propio desde una situación particular.

En segundo lugar, se busca la recuperación de la tradición indígena latinoamericana concatenada a una confrontación crítica de la tradición filosófica occidental. La riqueza que brota de la síntesis, el aporte a la problemática de la identidad latinoamericana. En ese sentido, estamos entusiasmados en la lucha por lo autóctono y contra el mimetismo. Superación de las meras aplicaciones de pensamientos foráneos, por muy excelentes que éstos sean desde el punto de vista de la formulación conceptual. La verdad situacional, el **sitz im leben**, es un elemento fundamental de cualquier tratamiento hermenéutico serio.

En las diversas **situs** sociales, siempre se presentan sistemas de posibilidades. Posibilidades entre las cuales es necesario seleccionar una. En nuestro contexto latinoamericano, estamos ante la apropiación de una posibilidad: la de ser nosotros mismos, plenamente auténticos, pero después de dar el paso vivenciado por una realidad que da verdad, que verdadea: los pueblos indígenas y su riqueza cultural. Sólo del **estar** brota el auténtico **ser**.

Ir más allá de la logología de raigambre hegeliana y que hunde sus raíces en el mismísimo pensamiento griego. Salir de las redes voraces de la palabrería y el conceptualismo. Partir del contacto directo con esa realidad, experimentarla, en una palabra, hacer silencio para que la realidad nos hable e impresione con primordialidad. Por ello, y para escándalo de los "eruditos", no podemos omitir que ha sido el pueblo analfabeto el que ha estado más cerca de la tradición indígena. Nosotros hemos sido formados como pseudooccidentales, como adaptadores y repetidores de auténticas genialidades en pensamiento (sin lugar a dudas), pero no precisamente acordes con lo nuestro...

Así, un mínimo esfuerzo de ética fundamental, demanda el intento de recuperación de nuestra raíz olvidada y subyugada, la raíz indígena. Seguimos esperando un nuevo amanecer para nuestros

pueblos empobrecidos, un nuevo mundo más humano. En definitiva, la búsqueda del pasado no es un distractivo que nos lleva a olvidarnos del presente. Es lo contrario. Porque la historia es una base fundamental para explicarnos el presente y nos ayuda a atinar en el camino a seguir. Además, allí, en la memoria colectiva de los pueblos, está la estructura fundamental de la identidad cultural.

El ensayo lo dividiremos metodológicamente en tres breves apartados. En primer lugar, analizaremos el espacio geográfico y cultural donde se desarrolla el filosofar indígena náhuatl, es decir, la zona cultural mesoamericana. En segundo lugar, veremos el filosofar indígena náhuatl propiamente dicho, tratando de caracterizarlo en sus líneas motrices generales. En tercer lugar, estudiaremos algunas temáticas filosóficas que abordan los sabios indígenas en los ámbitos antropológicos, epistemológicos, metafísicos y teológicos. Culminamos con una sucinta conclusión.

El espacio geográfico y cultural: Mesoamérica

Para los pueblos de México y Centroamérica, hay una zona cultural muy bien estudiada y definida: Mesoamérica. Su historia, se remonta a los años 1,300 antes de Jesucristo. Además, sólo desde esa antiquísima existencia, es posible pensar los espléndidos logros culturales y materiales de su rica civilización (siglos de capacitación autóctona).

Es curioso notar que algunos estudiosos de la cuestión indígena pasan inadvertido este hecho fundamental. La Conquista no es el inicio de la historia latinoamericana. El trauma de la conquista, aunque ha permanecido como una herida abierta en el costado de la sociedad mesoamericana, no debe anular la riqueza de

siglos de cultura indígena.¹ En el momento previo a la Conquista española, hacia el año 1,500 después de Cristo, Mesoamérica estaba constituida por un gran imperio como es el de los Aztecas. Es cierto que había numerosos estados mayas más hacia el Sur, pero eran más bien pequeños, divididos y en fase decadente. A pesar de la división política, las migraciones nahuas llevaron consigo una cierta *unidad cultural* que delimitó claramente esta zona, tanto de sus vecinos del Norte como del Sur. Era el resultado de la herencia de instituciones culturales de los toltecas y de otros pueblos más antiguos como los teotihuacanos, pueblos florecientes en los primeros siglos de la era cristiana.

Concretamente en la nación azteca, con su gran capital Tenochtitlán, había templos y palacios extraordinarios, con esculturas y pinturas murales, con sus centros de educación, y con una conciencia histórica preservada en sus códices o libros de pinturas. Pero, más allá de lo dicho anteriormente, nos interesa resaltar la presencia de un sistema de escritura bastante definido como es la lengua náhuatl.² A través del lenguaje náhuatl, se expresó una auténtica cultura. Aunque, es bueno decir que, muchos de esos valiosos códices y libros, fueron tontamente destruidos en nombre de Dios por considerarse de raigambre demoníaca. Por la mal llamada idolatría, se sacrificaron creencias, ritos, costumbres, cultos, ceremonias, etc. Se buscaba desestructurar el universo simbólico del vencido.

¹ La obra de Wolfgang Haberland titulada *Culturas de la América Indígena, Mesoamérica y América Central*. El autor examina el desarrollo cultural desde un punto de vista antropológico.

² La cultura azteca está bastante bien analizada por el estudioso mexicano Miguel León Portilla. Recomendando particularmente, para una visión global, el texto titulado *El reverso de la Conquista*.

Por otro lado, debemos hacer constar que la lengua náhuatl ofrece ciertas virtualidades que otras lenguas no poseen. El náhuatl tiene la capacidad de no oponer resistencia a la formación de largos compuestos sobre la base de la yuxtaposición de varios radicales, de prefijos, sufijos e infijos. Así, logra expresar una compleja relación conceptual con una sola palabra compuesta.³ Es el llamado difrasismo lingüístico, un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido. Por lo tanto, dicho lenguaje indígena, se suma a las dos lenguas que más han marcado la historia de la filosofía: el griego y el alemán. Han sido adecuados instrumentos lingüísticos para la expresión del pensamiento filosófico.

El filosofar indígena náhuatl

Miguel León Portilla en su ya clásico libro titulado *La filosofía náhuatl*, considera que es en la literatura náhuatl donde se vierte la reflexión filosófica indígena de la cultura mesoamericana. No pocos textos, sean en prosa o en verso, tratan problemas de hondo sentido filosófico⁴. Ya desde los tiempos de la Colonia española, sacerdotes honestos descubrieron la riqueza de pensamiento de los pueblos indígenas. Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia General de las Cosas de Nueva España*, habla de los sabios o **philosophos**. Eran los conocidos **tlamatinime**, es decir, "el que sabe cosas" o "el que sabe algo".

³ Por ejemplo, en la lengua náhuatl, el saber es lo rojo y lo negro, la personalidad es la cara y el corazón, y la poesía es flor y canto.

⁴ La excelente historia de la literatura náhuatl del Dr. Angel María Garibay. Este autor ha tratado con detenimiento la riqueza literaria de nuestros antepasados aztecas.

Sahagún describe al *tlamantinime* como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. Además, da buenos consejos y doctrinas, siempre buscando favorecer y ayudar con su saber a los demás. El mal sabio, en cambio, dice Sahagún, es engañador o embaucador y busca ser reconocido por los demás. Es decir, es amigo del nombre de sabio (*vanagloria*). Como es peligroso, causa muchos males y es fuente de grandes errores. Los *tlamatinime* son filósofos plenos porque estos sabios nahuas elaboraron ideas acerca de la mayor parte de los temas que han formado siempre la trama de toda discusión filosófica. Ello, sin crear necesariamente un sistema para dar expresión a su pensamiento. En ese sentido, nos obligan a trascender el canon occidental que emite como criterio la sistematicidad del pensamiento.

En la misma historia de la filosofía occidental encontramos grandes autores que han vertido su genialidad filosófica a través de la asistematicidad. Es el caso de autores tan grandes e influyentes como Friedrich Nietzsche. Se podrían citar otros ejemplos como son el mismo Pascal y Kierkegaard. Pero bien, nuestro artículo busca caracterizar —a *grosso modo*— el pensamiento indígena náhuatl. Así, se descubren como dos asuntos centrales para este pensamiento, tanto el amor a la vida como el acceso artístico-poético a la realidad. Los sabios indígenas eran hombres que propugnaban un amor a la vida, a la tierra, a la naturaleza.

Dado que la vida humana es corta, de lo que se trata es de vivirla con plenitud. Eso quiere decir, vivir el presente con intensidad sabiendo gozarlo al máximo. En ese sentido, es notoria la clara conciencia indígena de la fragilidad de la existencia humana y su ávido deseo de transcendencia o inmortalidad (ofrecida por el dios Quetzalcoátl). El pensamiento de los *tlamatinime* consiste

en ver, con grandes dosis de realismo, los pros y los contras de la vida terráquea. Por un lado, en la tierra no hay alegría ni felicidad. La vida terrenal es el lugar del llanto, donde se conoce el abatimiento y la amargura. Pero, por otro lado, aunque fuera verdad que sólo se sufre, aunque así fueran las cosas de la tierra, no hay que estar con miedo, ni temblando ni llorando. Porque dicen los sabios indígenas que tenemos la risa, el sueño, los alimentos y el acto del amor que siembra gentes...

El recurso lingüístico es la expresión simbólica. El arte y la vida quedan íntimamente entrelazados. Hay una perfecta articulación entre arte y verdad. La poesía, el canto, la pintura, el arte rupestre, son las expresiones por antonomasia de la vida misma. Así, lo metafórico-literario es en el fondo el deseo de situar las cosas terrenales en su transcendencia correcta. En ese sentido, aparece la cultura náhuatl con mucha autenticidad. La necesidad de la filosofía trasciende los moldes, por muy buenos que éstos sean. Cada cultura, y la náhuatl no va a ser la excepción, busca su propio modo particular e incommunicable de ver al hombre, al mundo y a Dios (la trinidad filosófica).

Temáticas filosóficas abordadas por los náhuatl

Ante todo, quisiéramos empezar este apartado mencionando un ejemplo muy concreto de la sabiduría indígena cuando se encuentra con el conquistador español. Nos referimos al diálogo del cacique Nicarao y Gil González de Avila, a las orillas del Lago Cocibolca o Nicaragua. Las preguntas del cacique buscan la explicación de cómo Jesús puede ser hombre y Dios, cómo María puede ser virgen y madre. Pregunta también adónde se van las almas cuando salen del cuerpo y si está a salvo de la muerte el Santo Padre de Roma. Interroga quién eligió al Rey de Castilla. El

cacique Nicarao ha sido elegido por los ancianos de las comunidades, reunidos al pie de una ceiba. En el caso del Rey, quiere saber si fue elegido por los ancianos de sus comunidades.

Por último, la pregunta gira alrededor de la avidez de los españoles por el oro. Le pide al conquistador que le explique para qué tan pocos hombres quieren tanto oro. Cómo les van a alcanzar en el cuerpo tantos adornos de oro...⁵ Como se podrá observar, realmente impresiona la capacidad reflexiva de este gran cacique de lo que hoy llamamos Nicaragua. Y éste, no era un caso esporádico dado que eran culturas con altos niveles de socialización educativa, especialmente si nos circunscribimos a las élites gobernantes.

Pero bien, entrando en nuestro tema, deseamos mencionar, en primer lugar, las ideas referentes al mundo. Nos encontramos con la observación y medición de los astros. En ese sentido, hacen gala de un amplio dominio de las ciencias matemáticas. Hablan también de varios períodos cósmicos, de las varias edades o tiempos en que fue cimentada la tierra. Creen en la existencia de varios cielos (como la cosmología aristotélica). Las fuerzas cósmicas aparecen en un tinglado de luchas en las que se recurre a la expresión antropomórfica. Así es como se explican ellos el acaecer de los movimientos del Universo. No hay duda de que en su cosmología es notoria la presencia de la progresiva racionalización, despegándose del ámbito más bien mitológico.

En segundo lugar, respecto de la metafísica y teología, como ya decíamos, utiliza como recurso de expresión a las flores y can-

⁵ La obra de Eduardo Galeano, denominada *Memorias del fuego*, tomo I, Los nacimientos (la América precolombina). Hay una buena recopilación de textos dado que busca transcender el hecho de la usurpación de nuestra memoria colectiva indígena.

tos (la poesía). El difrasismo es más bien frecuente. Los **tlamatinime** llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría del conocer metafísico. A pesar de la transitoriedad del mundo, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía metafísica. Con metáforas, se supera el ensueño del **Tlaltícpac** (lo que está sobre la tierra, lo inmanente). Por eso, precisamente, se le asigna al poeta y a la poesía un cierto halo de divinidad. De ahí que sea posible la comprensión del papel preponderante del artista en estas culturas indígenas. Hay una clara vinculación entre epistemología y arte.

Referente a la problemática teológica, es claro que el problema ahí es más hondo. Los conquistadores se dieron a la tarea de destruir todo cuanto tuviera relación con ese importante ámbito del universo simbólico indígena. Sin embargo, según Octavio Paz en su libro *El laberinto de la soledad*, en el momento de la Conquista había una incesante especulación teológica que refundía, sistematizaba y unificaba creencias dispersas. Bartolomé de Las Casas, en su libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, cita un diálogo entre un cristiano y un supuesto idólatra. Se nota la profundidad de pensamiento del indígena dado que el cacique le pregunta al religioso si los cristianos iban al cielo, pensando que él no quería ir a ese sitio. Prefería ir al infierno con tal de no encontrarse con gente tan cruel.

En tercer y último lugar, respecto de la antropología filosófica, se encuentra en los sabios indígenas una marcada preocupación por el origen del hombre, el problema del libre albedrío, la ética y la sobrevivencia en el más allá. Al hombre maduro, lo consideran firme como la piedra, una persona hábil y comprensiva con los demás. En ese sentido, la meta de la educación está orientada a esa capacitación. Pero, sobre todo, la educación náhuatl va a insistir en la incorporación eficaz del infante a la vida de la comunidad.

A modo de conclusión

La centralidad de la vida no es un planteamiento solamente lógico, sino que es un abordaje a una realidad. Estamos ante la experiencia fundamental de los pueblos indígenas, tanto ayer como hoy. La resistencia activa o pasiva, dependiendo del momento histórico, ha expresado muchas veces el mínimo del mínimo: la sobrevivencia. Los sabios indígenas sí que podían y solían hacer un diálogo constante con su corazón. Por eso, como muy bien dice el *Popol Vuh*, aunque "arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas y quemaron nuestros troncos, nunca pudieron arrancar nuestras raíces..."

El problema nuestro, de los "estudiados", es que hemos venido estudiando la cultura occidental. Hemos recibido una formación más bien occidentalizada. Y que conste que no pensamos que esto signifique empobrecimiento cultural: ¡quién se podría atrever a negar la riqueza cultural occidental! No obstante, ésta no es suficiente para un mestizo latinoamericano auténtico, fruto de una síntesis que en su momento inicial no lo fue (colonialismo cultural). No estamos siquiera preparados para dialogar con nuestro pasado y presente indígenas. Ni siquiera los respetamos lo suficiente. Estamos situados en la vorágine del etnocentrismo cultural occidental.

Las ideas del pasado son muchas veces poderosas. Pueden ejercer una influencia considerable sobre los sistemas de valores de todos los grupos de una sociedad determinada. En ese sentido, es evidente que la recuperación de la tradición indígena podría ser una posible manera de enfrentar la subyugación gnoseológica propia de las tiranías cognoscitivas (así como hay regímenes militares, hay verdaderos regímenes dictatoriales en el campo del conocimiento). No se acepta suficientemente la diversidad, la riqueza

de la diversidad. No se acepta la crítica de los planteamientos universalistas (verdades universales que nos recuerdan la "navaja de Ockham", el gran filósofo nominalista medieval).

Aquí es bueno recordar el planteamiento del insigne filósofo Ignacio Ellacuría, que consistía en la necesaria historización de las grandes abstracciones idealistas. Es que, en nombre de los grandes ideales como la Patria, la Nación, el Partido y hasta en nombre de Dios, se han cometido grandes fechorías que atentan contra la persona humana. Pero, no hay que ser ingenuos. Las verdades, el conocimiento, también tienen su dimensión de poder: tiene su vinculación con los intereses de los poderosos, sean países o personas. Son los dueños de los aparatos ideológicos de expresión (el llamado cuarto poder).

El hecho de que el pensamiento indígena no tenga una sistematización formal no significa que no tenga verdad. El **factum** de su no expresión con la racionalidad científica y conceptualista, no niega su propia modalidad de racionalidad. Ya pasó el tiempo en que se creía en la igualdad del conocimiento con una modalidad concreta como es el conocimiento científico (Kant).

En fin, hay un proyecto pendiente. Sólo el estudio concienzudo, cimentado en un amor profundo a los indígenas y en una pasión por lo nuestro, puede conducirnos a la meta de la construcción de una hermosa síntesis indígena-occidental, el auténtico mestizaje en igualdad y respeto. Ese sería el verdadero encuentro cultural, reto pendiente a la altura de estos tiempos y a cinco siglos del "encontronazo" de la Conquista. Quizás así se pueda olvidar un poco la explotación del sistema tributario, el trabajo forzado en mitas y encomiendas, el desplazamiento de poblaciones de tierras calientes a tierras frías, la desnutrición, etc. Ello, sumado a

las epidemias, guerras, suicidios y abortos, propios de una situación de anomia social. Olvidar, quizá, con mucha misericordia, la sed de oro de los conquistadores, la cual tuvo por resultado la desaparición de las tres cuartas partes de la población indígena latinoamericana.

El contexto histórico de la bioética latinoamericana

Diego Gracia

La bioética ha sido y es un movimiento básicamente norteamericano. Sus planteamientos son difícilmente transplantables sin modificaciones a otros países, aun en el caso de que tengan condiciones económicas, sociales y culturales muy semejantes a las norteamericanas, como sucede en el caso de Europa, en general, y de la Europa latina o mediterránea, en particular (Drana, 1988; Gracia, 1993, pp. 97-107). Las diferencias son mucho mayores, cuando se trata de culturas distintas de las occidentales, ya sean éstas desarrolladas, como la japonesa (Bai, Shirai, Ishii, 1987, pp. 18-20), ya estén en vías de desarrollo, como la china (Ren-Zong Qiu, 1993, pp. 108-125) o la nigeriana (Gbadegesin, 1993, pp. 257-262). De ahí la importancia, por una parte, de los estudios transculturales, y, de otra, del estudio de la historia de los propios pueblos. Fuera de ese contexto no es comprensible la ética de un pueblo o de una época, ni tampoco su bioética. En este trabajo nos proponemos estudiar el contexto histórico de la bioética lati-

noamericana. Ello es necesario, cuando menos, por el hecho de que la cultura de estos pueblos no procede de la tradición anglosajona sino de la latina y mediterránea, lo que le confiere peculiaridades muy específicas. Intentaremos reconstruir brevemente la historia de estos pueblos, para luego definir las características éticas de cada uno de sus períodos principales.

El período precolombino y la época del descubrimiento: la ética del don

La mayor parte de las culturas distintas de la cultura occidental actual parecen haber coincidido en tener una concepción religiosa del mundo y de la vida (Laín Entralgo, 1961). Las culturas precolombinas del continente americano no son una excepción a esta regla. A pesar de su riquísima variedad, todas ellas coinciden en entender la realidad y los acontecimientos de la vida como un complejo sistema de poderes, buenos unos y malos otros, que son expresión y símbolo de las buenas o malas relaciones de los mortales con la divinidad, y de la divinidad con los mortales. De ahí que los fenómenos naturales y los acontecimientos de la vida aparezcan siempre como "dones" de la divinidad, o como "deudas" contraídas para con ella. La dialéctica del don-deuda es particularmente clara en los casos de enfermedad. La salud es un don de la divinidad, signo de agrado divino, en tanto que la enfermedad es un castigo por los pecados cometidos, o el resultado de la actuación de espíritus malignos. Este tipo de interpretaciones parece común a la práctica totalidad de las culturas precolombinas (Guerra, 1971; 1990, p. 233), y de él conservamos testimonios literarios de alto valor, especialmente mayas (Rivera, 1986, pp. 22, 28-29; Sáenz de Santa María, 1989).

Este tipo de interpretación mítico-mágica y religiosa de la realidad, no desapareció con ocasión de la llegada de los españo-

les a América en 1492. No desapareció, en primer lugar, porque los indígenas siguieron conservando sus creencias; y, en segundo lugar, porque los españoles llegaron provistos de una mentalidad no menos providencialista que la propia de los indígenas americanos, si bien la religión que profesaban, la cristiana, era ciertamente distinta de todas las anteriormente existentes en el Nuevo Mundo.

Basta leer las cartas de Cristóbal Colón al Rey de España (Colón, 1989), o las *Cartas de Viaje* de Amerigo Vespucci (Amerigo Vespucci, 1986) para convencerse de que él interpretó el descubrimiento como un "don" que la divinidad le había otorgado a él y a los reyes de España. Los acontecimientos positivos siguieron viéndose como dones, y los negativos como reverses debidos a la dureza de los corazones de los conquistadores, y, sobre todo, de los indígenas americanos. El descubrimiento del nuevo continente fue, en cualquier caso, un don maravilloso. El hecho de que Cristóbal Colón llegara a América inesperadamente, "por casualidad", le hizo suponer que aquello era un regalo o don del cielo, y que así debía interpretarse. Comenzó así una interpretación religiosa y providencialista del hecho americano, que iba a tener incalculables consecuencias (Xirau, 1973). Una primera fue la mitificación del indio y de la sociedad americana. En las cartas de Colón es continua la referencia a lo que podemos llamar la "leyenda blanca" americana, con indios que viven en "estado de naturaleza", sin leyes ni Estado, y con una idea distinta de la medieval europea sobre lo que es la moralidad, por ejemplo, sexual.

Hasta tal punto llega este proceso de mitificación del hecho americano, que tanto Colón como los primeros descubridores elaboran en torno a él toda una "utopía", que los llevó a situar en la zona sur del continente americano el lugar del Paraíso Terrenal. Colón dice en el relato de su tercer viaje que está en el hemisferio sur, debajo de la línea equinoccial (Colón, 1989, p. 216). Este

tema del lugar paradisíaco tuvo gran repercusión en la literatura médica, ya que el lugar del Paraíso Terrenal debía ser, por definición, el más bello y saludable de todos los existentes (Cisneros, 1618, pp. 99ss). Este mito del Paraíso y de la bondad natural de los que en él habitaban dio lugar a toda la literatura europea sobre el "mito del buen salvaje", habitante de lo que dio entonces en llamarse "estado de naturaleza". No sería comprensible la doctrina política moderna, de Hobbes y Locke a Rousseau y Kant, sin este precedente. Sólo desde él fue posible elaborar la distinción entre "estado de naturaleza" y "estado civil", y, por tanto, definir las características propias del llamado "contrato social" (Douchet, 1971). Las consecuencias de esto las veremos más adelante.

El problema ético de la conquista: las razones morales del despotismo

Aristóteles llama "despotismo" al abuso del poder cuando lo realiza el amo de una casa, y "tiranía", cuando lo realiza un monarca (Aristóteles, 1970, 1295a). Ambos se diferencian, dice Aristóteles, del gobierno de los hijos, ya que el padre no busca su propio beneficio, como en las relaciones despóticas y tiránicas, sino el beneficio de los gobernados (Aristóteles, 1970, 1278b35-40). En esto consiste el paternalismo. Pues bien, a partir de 1510 no hay duda de que la ética de la conquista americana se hace claramente despótica. No sería correcto denominarla tiránica, ya que la corona española intentó evitar, a partir de 1526, la degradación del indio (Pereña, 1992, p. 40), pero, desde luego, tampoco tuvo carácter paternalista. La ética que se impuso en estos años fue claramente despótica. Francisco de Vitoria consideraba que así se había hecho la conquista del Perú (1531-2), y por eso llamaba despectivamente a los déspotas de los indios incas "peruleros", contra ellos levantó su invectivas en 1534:

"No me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas." (Vitoria, 1967, p.135).

La carta está fechada el 8 de noviembre de 1534 y es toda una invectiva contra los conquistadores del Perú:

Destos del Perú, timeo que sean de aquello qui volunt divites fieri. Y por algunos se dijo: Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum. (Vitoria, 1967, p. 138).

Vitoria dice que "no entiende la justicia de aquella guerra" (Vitoria, 1967, p. 138), pues "a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla de Tabalipa, nunca Tabalipa ni lo suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos, ni cosa por donde les debieran hacer la guerra" (Vitoria, 1967, p. 138). En su opinión, "no había ninguna causa más de guerra, más que para robarlos" (Vitoria, 1967, p.138). "Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá" (Vitoria, 1967, p.138). En su opinión, los indios "piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente" (Vitoria, 1967, p.138). La tesis de Vitoria es que "la guerra, máxime con los vasallos, hace de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe" (Vitoria, 1967, p.138). Lo primero sería "paternalismo" y lo segundo "tiranía". Vitoria cree que los peruleros están actuando tiránicamente, en beneficio propio, y por eso les roban todas sus riquezas: "Ni sé por donde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen" (Vitoria, 1967, p.138).

Sólo hay una manera de justificar la tiranía de los conquistadores, y es pensar que los indios no son personas sino animales, monas.

En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, **non sunt capaces injuriae**. Pero si son hombres y prójimos, **et quod ipse prae se ferunt**, vasallos del emperador, **non video quomodo** excusar a todos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a su magestad de echarle a perder sus vasallos (Vitoria, 1967, pp.138-9).

La acción de los conquistadores es tan injustificable, que Vitoria escribe:

"Si yo desease mucho el arzobispo de Toledo, que está vaco y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer: Antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá lo hayan, y déjennos en paz". (Vitoria, 1967, p.139)

El juicio de Vitoria coincide con el que en sus obras polémicas venía defendiendo Bartolomé de Las Casas, especialmente en la titulada *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1542). Frente a él, un gran aristotélico y cronista oficial del Emperador Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda, defendió en su libro *Democrates secundus* (1544) que el despotismo americano era éticamente correcto. De la disputa de Valladolid (1550-1551), en donde ambos se enfrentaron (Pagden, 1982), salió al menos una idea clara: el gobierno despótico de los indios debía ceder paso a otro más humano, en que fueran tratados no como animales o como esclavos, sino como hijos. Al despotismo de la época de la conquista iba a suceder el paternalismo del periodo colonial.

¿Tuvo consecuencias esta ética del despotismo para la vida de los indios americanos? Por supuesto que sí. Las denuncias de Bartolomé de Las Casas son un buen testimonio de las destrucciones y muertes que esta política de guerra produjo:

"En este tiempo ya los religiosos de Sancto Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo captiverio que la gente natural desta isla padecía, y cómo se consumían, sin hacer caso dello los españoles que los poseían, más que si fueran unos animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas de oro y en las otras granjerías les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión ni blandura, cerca del rigor y aspereza con que oprimir fatigar y consumirlos solían. Y en todo esto había entre los españoles más y menos, porque unos eran crudelísimos, sin piedad ni misericordia, sólo teniendo respecto a hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros; otros, menos crueles, y otros, es de creer que les debía doler la miseria y angustia dellos; pero todos, unos y otros, la salud y sus vidas y salvación de los tristes, tácita o expresamente, a sus intereses solos, particulares y temporales, posponían." (Las Casas, 1961, p.174).

La época colonial: la ética del paternalismo

La época de la colonia se aparta tanto de la fase optimista del "buen salvaje" como de la pesimista del "perro sucio". La ideología de esta tercera fase será intermedia: el indio es libre, pero debe ser considerado como un menor de edad, como un niño pequeño que necesita de tutela. Esto se advierte ya en las Leyes de Burgos de 1512 (Molina, 1991, p. 87), pero adquiere carta de naturaleza en las Leyes Nuevas de Indias de 1542. Como ha escrito Luciano Pereña, estas Leyes son la consecuencia de la labor teórica llevada a cabo por la Escuela de Salamanca, con Vitoria, Covarrubias, Soto y Cano (Pereña, 1992,p.172).

El paternalismo es la solución que propone Las Casas en sus libros, y Vitoria en la *Relectio de Indis* de 1539. Vitoria no acepta la tesis de que los indios sean por naturaleza seres irracionales.

Tampoco acepta la tesis de Aristóteles de que "hay quienes por naturaleza son esclavos" (Vitoria, 1967, pp. 13-14). A pesar de que, en su opinión, los indios se parecen mucho a los animales, no cree que sean "amentes o idiotas".

"En realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen, también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es indicio de uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales" (Vitoria, 1967, pp. 29-30).

Tras esto, Vitoria contesta al argumento contrario que negaba la racionalidad a los indios a partir de la autoridad de Aristóteles, diciendo que lo verdaderamente acorde con la mente de Aristóteles es "que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido" (Vitoria, 1967, p.31; cf. Aristóteles, 1970, 1259a-b). Aquí se ve claro cómo la solución de Vitoria es la paternalista.

Vitoria no deja de tener dudas sobre este punto. Esas dudas le llevan a considerar ese argumento como meramente probable, pero por ello mismo válido para dirigir la conducta práctica (no hay que olvidar que la escuela salmantina que parte de Vitoria fue la creadora de la doctrina moral del probabilismo). He aquí un texto hartó significativo:

"Hay otro título que no podría afirmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. Este título es éste: **Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos.** Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana. Podría decirse, entonces, que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar.

Sería difícil convencerse de todo esto, porque si todos fueron incapaces, no hay duda de que no sólo sería lícito y muy conveniente, sino que hasta los príncipes estarían obligados a hacerlo, lo mismo que si fueran del todo niños. Y parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas. Luego, de

la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes.

Y se confirma esta tesis con cierta verosimilitud porque si por un acaso perecieran todos los adultos de aquellas regiones y quedarán únicamente los niños y los adolescentes que tienen algún uso de razón, pero dentro todavía de los años de la infancia y pubertad, parece claro que podían los príncipes tomarlos bajo su tutela y gobernarlos mientras estuvieran en semejante estado. Si esto se admite, parece cierto que no se ha de negar que pueda hacerse lo mismo con los padres de los bárbaros, supuesta la incapacidad mental que les atribuyen los que han estado allí, la cual dicen que es mucho mayor que la que tienen los niños adolescentes en otras naciones.

Y a la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien. Lo acepto (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles. Que en esto está todo el peligro para las almas y su salvación eterna. También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tales parecen ser estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos". (Vitoria, 1967, pp. 97-8).

A partir de estos textos puede entenderse muy bien la mentalidad de Vitoria, y con ella la de las Leyes de Indias. Los indios son hombres, no animales, y por tanto merecen nuestro respeto; pero son hombres bárbaros, a los que hay que proteger como a hijos muy pequeños. Vitoria propone actuar con ellos paternalistamente, y evitar la tiranía. Por eso clama contra los desmanes de los conquistadores, y en una carta al P. Arcos dice: " **non video**

quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía" (Vitoria, 1967, p. 139).

José de Acosta es otro de los grandes teóricos del protectorado paternalista de los indios. En su obra *De procuranda indorum salute* (1576), define a los indios como "bárbaros", y afirma que "según la definición de prestigiosos autores, bárbaros son aquellos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres (**qui a recta ratione et hominum communi consuetudine abhorrent**). Por eso suelen destacar los escritores más ilustres la incapacidad de los bárbaros, su fiera, incluso sus técnicas y trabajos, significando lo lejos que están de la práctica usual de los demás hombres y lo poco que tienen de sabiduría y actividad racional" (José de Acosta, 1984, p.61).

Esta es la tesis que preside toda la colonización española, que los indios son bárbaros en este sentido, y por eso tienen fuerza corporal pero no vigor racional y espiritual, y necesitan por naturaleza tutela. Son como los artesanos de la *República* de Platón, en tanto que los españoles son los guardianes y los gobernantes.

José de Acosta distingue tres niveles de barbarie, de menor a mayor. El menor es el propio de las Indias Orientales. Los pueblos de las Indias Occidentales están en los niveles segundo y tercero. En el segundo están los mejicanos y los peruanos. En el tercero casi todos los demás pueblos americanos. Y añade José de Acosta:

"A todos estos hombres o medihombres es preciso darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños. Y si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de no ser así, no se les ha de dejar a su suerte: si se resisten con terquedad a su propia regeneración y desvarían contra sus propios maestros y médicos, hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para

que no pongan obstáculos al Evangelio, y hay que hacerles cumplir sus obligaciones; y convendrá hacerles fuerza para que se trasladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad y entren, aunque sea un poco a regañadientes, en el reino de los cielos" (Acosta, 1984, p. 69).

José de Acosta no duda en aplicar a los indios americanos las duras palabras del *Libro de la Sabiduría* a propósito de los cananeos: "A sabiendas de que eran de mala cepa, de malicia congénita, y que su manera de ser no cambiaría nunca. Eran raza maldita desde su origen" (Sap 12, 10-11). Y Acosta Añade: "Hay, por consiguiente, sujetos que están afectados de una malicia congénita y hereditaria, por así decir; su modo de pensar es tan pertinaz y perversamente arraigado, que casi es imposible extirparlo [...] Esta es, pues, la primera y principal causa por la que en estas regiones se ha de esperar tan poco fruto de tanto esfuerzo: son raza maldita, casi privada de los auxilios divinos y destinada a la perdición" (Acosta, 1984, p.89). Los textos se podrían multiplicar sin ningún esfuerzo (Acosta, 1984, pp. 91-3; 139;141;143;145).

Con éstas y otras muchísimas frases similares, José de Acosta no está justificando la tiranía de los conquistadores. Muy al contrario, lo que Acosta propone es el paternalismo frente a la tiranía de los conquistadores. Por eso escribe acto seguido:

"Traigo a colación todo esto no porque dé mi aprobación en modo alguno al poder tiránico y a la crueldad (tan ajenas a las enseñanzas de Cristo) que se ha usado con los pueblos de los indios o porque piense que se los ha de mandar como a siervos, o porque no aborrezca y condene con toda energía los crímenes de los malvados y la avaricia de los que convierten los bienes, trabajos y sudores de estos miserables exclusivamente en su propio provecho, abusando de la manera más inicua de su torpeza" (Acosta, 1984, p. 147).

Esta es la mentalidad con la que los españoles intentan gobernar las colonias americanas desde, aproximadamente, 1550, hasta la época de la Independencia. Los indios fueron protegidos como niños, no como esclavos (lo que estaba prohibido por las Leyes de Indias). Esto no quiere decir que no hubiera esclavos. De hecho, el tráfico de negros africanos a América se realizó precisamente para que ellos llevaran a cabo las tareas más pesadas, propias de esclavos. Los negros no estaban contemplados en las Leyes de Indias, y por tanto a ellos sí podía tratárseles como a esclavos, conforme a la legislación medieval que Alfonso X recopiló en *las Partidas*. De este modo, la sociedad colonial quedó estratificada en un auténtico sistema de castas, en el que los españoles ocupaban el nivel superior, luego venían los españoles-americanos o criollos, después los mestizos (mezcla de europeo e indio), más abajo estaban los mulatos (mezcla de europeo y africano), en un nivel inferior, los zambos (mezcla de indios y africanos), más abajo el indio, y en último lugar el negro esclavo. Como es evidente, el paternalismo no llegó a este último nivel.

En el orden de la medicina, esta división en castas tuvo consecuencias positivas y negativas. Una consecuencia positiva fue la prohibición tajante por parte de las Leyes Nuevas de 1542 de los trabajos inhumanos y degradantes. Se prohibió que los indios llevaran personalmente cargas, con sólo las excepciones impuestas por la falta de animales o caminos, y siempre como faenas voluntarias y moderadas y nunca forzadas, y sin menoscabo de la salud, de la vida y de la conservación de los indios, y pagándoles en todo caso por su trabajo, que debe ser aceptado por ellos voluntaria y libremente (Pereña, 1992, p. 166). Se prohibieron también los malos tratos y abusos, castigando severamente a los que mataran o hirieran a cualquier indio. La consecuencia negativa fue el paternalismo más acendrado. El bien del indio venía definido por el

español o por el criollo, no por el indio mismo. De este modo, al final, se acababa haciendo lo que el español y el criollo consideraban bien del indio, que en la mayoría de los casos no era otra cosa que el propio bien del español y del criollo.

Lejos de resolver los problemas existentes, la tesis de la inferioridad natural del indio y de la necesidad de su tutela no hizo sino incrementarlos. Esto es evidente en el campo de la asistencia sanitaria. Viéndose menospreciado y rechazado por la sociedad de los blancos y criollos, el indio se refugió en sus tradiciones, y retornó a la medicina creencial de sus antepasados. La medicina occidental no le llegó a través de los médicos o de los cirujanos, sino a través de los misioneros, que como medio de evangelización realizaron una importante labor sanitaria, fundando hospitales y educando sanitariamente a la población.

En conclusión, pues, podemos decir que durante los siglos de la Colonia, al indio se le concedieron unos ciertos derechos civiles, el derecho a la vida y a la integridad física, pero estos derechos civiles nunca se convirtieron en derechos políticos, razón por la cual vivió en un profundo estado de marginación social. Esto lo llevó a replegarse y encerrarse en sus antiguas tradiciones, y, en consecuencia, la asistencia sanitaria quedó reducida en gran medida a sus antiguas prácticas creenciales, y a la asistencia occidental recibida no de médicos y cirujanos, sino de misioneros. El paternalismo de la Colonia protegió su vida, pero a la vez lo segregó socialmente, evitando su promoción y haciendo que no pudiera recibir los beneficios de la medicina occidental.

Los europeos residentes en América y los criollos, por otra parte, se beneficiaron de las prácticas médicas occidentales que los españoles llevaron a América. El siglo XVI fue de un gran esplendor en la Medicina española, que repercutió claramente en la americana (Guerra, 1972, p.346). Se fundaron Facultades de

Medicina en las principales universidades (México, 1555; Lima, 1634; Guatemala, 1681; Quito, 1693; Bogotá, 1715; La Habana, 1726; Caracas, 1727; etc), de las que salieron médicos formados con los estándares europeos. Además, en 1542, con la promulgación de las Leyes Nuevas de Indias, el ejercicio médico pasó a estar controlado por el Tribunal del Protomedicato, que comenzó su actividad en 1570. Se inició así un proceso de florecimiento de la medicina hispanoamericana, que fue incrementándose ininterrumpidamente hasta finales del siglo XVIII.

De este modo, en la sociedad indiana se establecieron varios tipos de asistencia sanitaria, relacionados con el sistema de castas de la sociedad. Los médicos graduados en las universidades atendían la salud del estrato superior de la sociedad, compuesto por nobles y gobernantes venidos de España, y por criollos, poseedores del poder económico. Los cirujanos y barberos cuidaban de mestizos y mulatos, quienes, además, utilizaban los recursos de la medicina popular. Un sector de indígenas se benefició de la medicina occidental impartida por los misioneros; y los demás, la mayoría, eran atendidos por los propios médicos indígenas. Finalmente, los esclavos negros eran atendidos con procedimientos propios de la medicina popular africana. Todos estos tipos de medicina, excepto el último, fueron paternalistas, pero de diferente modo. La medicina europea consideraba al enfermo como menor de edad o como inválido moral, y por tanto como incapacitado para decidir las cuestiones relacionadas con su propio cuerpo.

El caso del indio era algo distinto, pues a él se le consideraba menor de edad aun en estado de salud, razón por la cual el paternalismo se extendía a todas las dimensiones de su vida. También cabe decir que el indio era visto y tratado, en todos los casos y sin excepción, como un enfermo. En el blanco y el criollo, el paternalismo era una excepción, que se ejercía sólo en caso de enferme-

dad; en el mestizo y, sobre todo, en el indio, el paternalismo era la regla que afectaba todos los aspectos de su vida. La raza era vista y tratada como una enfermedad. Esto es particularmente claro en el caso del negro, al que la raza y el color de la piel lo condenaron a algo peor que el paternalismo: al despotismo y la tiranía.

La época de la Independencia: las vicisitudes de la ética de la autonomía en América Latina

Durante los siglos de la Colonia, la sociedad americana estuvo compuesta por varios estratos, uno superior, compuesto por los gobernantes europeos, otro medio, mayoritariamente formado por criollos, y otro inferior, formado por indígenas. Con el tiempo se vio que los dos primeros tenían intereses claramente contrapuestos, ya que el bien de la corona que representaban los gobernantes europeos, y el bien particular de los colonos, no tenían por qué coincidir. Eso explica que en el siglo XVIII comenzaran las luchas intestinas por el poder político de las colonias. La ocasión la brindó la invasión francesa de España y la prisión del monarca español, Fernando VII, en 1808. Como sucedió en España, en América se organizaron Juntas locales y virreinales, que tomaron el mando político de las ciudades y territorios coloniales. Estas Juntas estaban dirigidas por criollos, que de esta manera se hicieron con el poder efectivo de las colonias, en contra de las autoridades españolas en la zona. Este proceso, que tuvo lugar entre 1808-1810, se consolidó años después, entre 1820 y 1824, en forma de autoridad política autónoma, independiente de la corona española. En esto influyeron la declaración de independencia norteamericana de 1776, la Revolución Francesa de 1789 y, en general, el clima intelectual de la Ilustración francesa.

Los grandes revolucionarios hispanoamericanos, Antonio Nariño, Francisco Miranda, Simón Bolívar, etc., eran productos de la burguesía criolla, rica y culta, que había estudiado en Europa y conocía la ideología liberal y la importancia que para una política democrática tenía la nueva doctrina de los derechos humanos. Nariño tradujo e imprimió en Bogotá (1793) *La Declaración de los Derechos del Hombre* que había promulgado poco antes, en 1789, la Asamblea Constituyente francesa. Es interesante resaltar que, como también sucedió en España, donde las Cortes que proclamaron en 1812 la primera Constitución liberal estuvieron compuestas en un alto porcentaje por médicos, los procesos de independencia de las nuevas naciones americanas estuvieron liderados, en medida muy elevada, también por médicos (Guerra, 1975, pp. 23-51). No en vano la Medicina era una de las profesiones más estimadas por la nueva burguesía criolla.

Las constituciones de los nuevos países americanos se elaboraron siguiendo los modelos norteamericano (1776), francés (1789) y español (1812). Quiere esto decir que partieron de la afirmación de la soberanía popular, y del reconocimiento en todos los seres humanos de unos derechos innatos e inalienables, los llamados derechos civiles y políticos. Frente al viejo modelo del Estado paternalista, el nuevo afirmaba que todos los seres humanos eran adultos y autónomos, es decir, sujetos de derechos que nadie puede violar (Sánchez Agesta, 1987). De este modo, el lugar que en el viejo modelo ocupó el paternalismo, lo ocupa ahora la idea de autonomía. Todos los ciudadanos, incluidos los indios, eran considerados autónomos y debían ser tratados como iguales en el nuevo Estado democrático.

Esto, que desde un punto de vista formal constituyó un indiscutible avance, en otros aspectos provocó un claro retroceso. De hecho, en esta nueva fase el indio no ganó en prestigio o en nivel

social, sino que siguió estando completamente marginado dentro de la dinámica social de estos pueblos. Más aún, al no estar ya protegido por las estructuras del viejo Estado paternalista, se encontró completamente indefenso frente a los intereses económicos y sociales de la burguesía criolla. Así se explican las guerras de persecución de indios que se emprendieron en diversos países hispanoamericanos en la segunda mitad del siglo XIX, y que, en algunos casos, condujeron a su práctico exterminio.

La revolución permitió a la burguesía criolla organizarse según nuevos patrones de conducta, muy similares a los europeos y norteamericanos. A partir de la independencia de las colonias españolas, en efecto, cada vez se hizo más evidente en los nuevos países americanos una estructura social de carácter claramente bipolar, con una burguesía de usos y costumbres europeos y primermundistas, y una amplia clase menesterosa muy atendida a las tradiciones indias y negras, y ajenas al modelo occidental.

Este tipo de estructura social tuvo importantes consecuencias sanitarias. Desde la época de la Independencia, las clases burguesas disfrutaron de una sanidad muy similar a la occidental, en tanto que la atención sanitaria de las clases menesterosas fue muy deficiente. En los países latinoamericanos se cumplió el principio de que el ejercicio de los derechos civiles y políticos es imposible cuando no van acompañados por los derechos económicos, sociales y culturales. Un derecho civil y político es el derecho a la vida y a la integridad física. No hay duda de que las personas bien situadas económica y socialmente pueden gestionar ese derecho sin ayuda del Estado. Pero quienes se encuentran en situaciones económicas y sociales muy deficientes, no pueden hacer uso de esos derechos sin la ayuda del Estado, mediante los llamados derechos económicos, sociales y culturales, entre los que se encuentra el derecho a la asistencia sanitaria. Dicho de otra manera, en estos ca-

Los derechos civiles y políticos, y en concreto el derecho a la autonomía, se quedan en derechos meramente formales, pero no reales. El ejercicio real de estos derechos exige unas condiciones básicas que, desdichadamente, aún no se dan en amplios sectores de la sociedad latinoamericana.

La característica típica de los sistemas sanitarios propios de los países del llamado Tercer Mundo es que en las grandes ciudades hay centros sanitarios muy bien equipados, donde se atiende al sector de población que puede pagar esos servicios, pero el resto tiene una asistencia médica muy precaria. Por tanto, en estos países los problemas bioéticos más importantes son los relacionados con la justicia y la distribución de los recursos escasos. A muchos sectores de la población no les ha llegado aún la alta tecnología sanitaria, ni tampoco el movimiento de autonomización de los enfermos. Estas cuestiones no son allí, por tanto, prioritarias, aunque sí se dan en los sectores adinerados que acuden a los centros de alta tecnología de las grandes ciudades.

En estos países la sociedad está dividida en dos grupos muy alejados el uno del otro, la burguesía acaudalada, por una parte, y la gran masa de la población, por otra. Esto hace que existan dos sanidades completamente distintas, una de las cuales tiene los problemas propios de la sanidad occidental, en tanto que la otra no (Gracia, 1990. pp. 281-282). Es un hecho característico de muchos países latinoamericanos, como Chile, Costa Rica, Panamá, Venezuela o México, que si bien la seguridad social cubre la asistencia sanitaria de gran parte de la población, esa asistencia tiene un carácter fundamentalmente terciario, y coexiste con una muy pobre asistencia primaria, caracterizada por la desnutrición, la falta de servicios de agua potable y alcantarillado, falta de educación y cultura, deficiente higiene personal, desempleo y marginalidad.

Esto permite entender por qué los problemas bioéticos y la sensibilidad bioética de la sociedad latinoamericana actual son muy distintos, según el nivel en que se analice. Las clases burguesas reciben una asistencia médica de tipo occidental, similar a la de los otros países del Primer Mundo, y se plantean los mismos problemas morales que hoy preocupan en todo el Primer Mundo: autonomía de los pacientes, consentimiento informado, rechazo del paternalismo, problemas de reproducción asistida, diagnóstico prenatal, transplantes de órganos, etc., etc. Analizada la bioética latinoamericana a este nivel, podría decirse que es similar a la de cualquier otro lugar del mundo.

Pero si se enfocan los problemas de la bioética desde la perspectiva de las personas menesterosas, que en estos países constituye la mayoría de la población, entonces se advierte que, en su mayoría, carecen de sentido. El problema del consentimiento informado deja de ser relevante cuando se vive en situación de gran penuria, y se tiene como problema primario y cotidiano el de la alimentación, y hasta el de la subsistencia. A este medio social no llega la medicina de tercer nivel, que es la que ha provocado el desarrollo de la bioética en los países del Primer Mundo, y adquiere toda su importancia la medicina de primer nivel. Aquí los problemas prioritarios no son los que tienen que ver con el principio ético de Autonomía, sino aquellos otros que están directamente relacionados con los de Justicia y No-maleficencia.

Los problemas éticos relacionados con estos dos principios, de No-maleficencia y Justicia, no han sido objeto hasta ahora de un gran desarrollo en la bioética de las últimas décadas. Considero que el contacto con la realidad latinoamericana puede ser una magnífica ocasión para fomentar su estudio. No podemos olvidar que éstos son los problemas que afectan al Tercer Mundo, que hoy por hoy es la mayor parte de la Humanidad.

Referencias

- ACOSTA, J. *De Procuranda Indorum Salute*, ed. L. Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1984.
- ARISTÓTELES. *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid. 1970.
- BAI, K., Shirai, Y. and Ishii, M. "In Japan, Consensus Has Limits", *Hastings Center Report*, Special Supplement, June. 1987.
- CISNEROS, D. *Sitio, Naturaleza y Propiedades de la Ciudad de México*, México. 1618.
- COLÓN, C., *Textos y documentos completos, Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Ed. de Consuelo Varela. Madrid, Alianza Editorial. 1989.
- DOUCHET, M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspero, Paris. 1971
- DRANE, J.F. *Becoming a Good Doctor The Place of Virtue and Character in Medical Ethics*, Sheet and Ward, Kansas City. 1988.
- GBADEGESIN, S. "Bioethics and Culture An African Perspective", *Bioethics* 7, 257-262. 1993.
- GRACIA, D. "I problemi etici della Medicina nell'area linguistica spagnola", en Corrado Viafora, *Vent'anni di Bioetica*, Padova, Fondazione Lanza/Gregoriana Libreria Editrice. 1990.
- GRACIA, D. "The Intellectual Basis of Bioethics in Southern European Countries", *Bioethics* 7, 97-107. 1993.
- GUERRA, F. *The Pre-columbian Mind*, Seminar Press, London. 1971.
- GUERRA, F. "Medicina colonial en Hispanoamérica", en P. Lain Entralgo, *Historia Universal de la Medicina*, Vol. IV, Barcelona, Salvat. 1972.

GUERRA, F., *El médico político*, Afrodisio Aguado, Madrid. 1975

GUERRA, F. *La medicina precolombina*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid. 1990.

HANKE, L., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo. 1988.

LAÍN-ENTRALGO, P., *Enfermedad y pecado*. Toray, Barcelona. 1961.

LAS CASAS, B. *Historia de las Indias*, Rivadeneyra, Madrid. 1961.

MOLINA M. *La leyenda negra*, Nerea, Madrid. 1991.

PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press. 1982.

PEREÑA, L., *La idea de justicia en la conquista de América*. Mapfre, Madrid. 1992.

QIU, R.-Z. "What has Bioethics to offer the Developing Countries", *Bioethics* 7, 108-125. 1993.

RIVERA, M. *Chilam Balam de Chumayel*. Historia 16, Madrid. 1986.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, C. (Ed.), *Popol Vuh*. Historia 16, Madrid. 1989.

SANCHEZ AGESTA, L. *La democracia en Hispanoamérica*, Madrid, Rialp. 1987.

VESPUCCI, A. *Cartas de viaje*. Alianza, Madrid. 1986.

VITORIA, F. *Relectio de indis*, ed. L. Pereña y J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1967.

XIRAU, R. *Idea y querella de la Nueva España*, Madrid, Alianza. 1973.

La sabiduría del cuerpo humano

Martha Cabrera

En los últimos trescientos años, nuestra cultura ha estado dominada por la concepción mecanicista que analiza el cuerpo humano desde el punto de vista de sus partes/ La mente separada del cuerpo, la enfermedad entendida como un desperfecto de los mecanismos biológicos, y la salud definida como la ausencia de enfermedad.

Hoy esta concepción está siendo sustituida poco a poco por una visión integrada y unitaria/ que concibe el mundo como un sistema viviente que insiste en la relación y dependencia recíprocas de todos los fenómenos, tratando de entender la naturaleza no sólo desde el punto de vista de las estructuras fundamentales, sino también desde la óptica de los procesos dinámicos subyacentes. Esta concepción unitaria está particularmente elaborada en la filosofía zubiriana y tiende a plasmarse en los diferentes campos del saber.

Las investigaciones de las últimas décadas de los neurofisiólogos acerca de la estructura y función del cerebro, han reconocido como falsa, la concepción mantenida durante siglos respecto al cuerpo y la mente. El cuerpo y la mente no son dos unidades independientes: un cerebro pensante y dirigente, y un cuerpo obediente. El cuerpo y el cerebro están estrechamente ligados. El pensamiento es un acto motor, el pensamiento es movimiento, el cerebro y el cuerpo constituyen una unidad, una totalidad integral activa y sentiente.

El organismo humano está atravesado por sistemas de información que posibilitan la comunicación permanente de sus subsistemas. Todos estos sistemas de comunicación tienen como objetivo coordinar el comportamiento y las funciones fisiológicas para mantener el organismo vivo y adaptado a su medio exterior e interior. Este dinámico sistema cuerpo-medio ambiente dispone de innumerables medios de transporte y de producción. Cientos de hormonas y sustancias deben trasladarse en la cantidad adecuada, en el tiempo correcto y al lugar correcto; células deben dividirse, enzimas y hormonas deben producirse, los latidos del corazón deben regularse. Este sistema tiene una característica fundamental universal, todos estos procesos y funciones, ocurren de forma cíclica y rítmica, el bienestar psicoorgánico está enmarcado en una cantidad de oscilaciones y ritmos que, en condiciones ideales, son armónicos.

Todo en la naturaleza ocurre de forma periódica, y el cuerpo humano lo expresa de forma maravillosa: el dormir, el despertar, el respirar, la actividad estomacal e intestinal, el metabolismo, los latidos del corazón etc. El organismo trata de generar una cierta coherencia entre estos procesos y de sincronizar sus funciones. D.P.

D.P. El órgano central para la integración de todos estos ciclos es el cerebro. Durante mucho tiempo, los seres humanos vivieron en

una relativa armonía con la naturaleza y los ritmos de su cuerpo. En la medida en que las sociedades se desarrollaron muchos de estos ritmos y ciclos fueron, paulatinamente, olvidados y reprimidos, de forma tal que hoy el tiempo está marcado artificialmente por el despertador, la edición nocturna de las noticias, las citas y las presiones en el trabajo.

Si bien es cierto la medicina hoy en día puede jactarse de grandes avances tecnológicos, de la erradicación de las enfermedades infecciosas, estos logros palidecen frente a la cantidad de enfermedades cancerosas, cardíacas, depresivas y padecimientos crónicos. La presión de estas epidemias sociales ha obligado a los especialistas del cuerpo y a los de la mente a cuestionar los límites y fronteras de las mismas, y a tender un puente entre sus especialidades. Los enormes costos para el tratamiento y la reducción de estas nuevas plagas han puesto en crisis los sistemas de salud de los países industrializados. En los últimos años hemos presenciado el surgimiento de nuevas disciplinas científicas tales como: la psicología de la salud, la medicina del comportamiento, la psicoimmunoneurología, la bioenergética etc, las cuales intentan superar el dualismo mente-cuerpo.

Norman Cousins, una de las carismáticas figuras de la nueva conciencia sobre el cuerpo, ha definido el núcleo de estas nuevas investigaciones: "La inmensa fuerza del cuerpo humano es su capacidad para la autocuración. Pero esa fuerza depende de nuestros pensamientos y actitudes, de nuestras expectativas y opiniones, que se traducen en cambios psicológicos. Nada es más maravilloso o sorprendente en los quince billones de neuronas del cerebro humano que su capacidad para transformar pensamientos, esperanzas, temores en sustancias químicas. Por tanto, el cuerpo, la salud y la enfermedad no pueden comprenderse separados de su desarrollo histórico, cultural y personal. El cuerpo humano es el

resultado de una larga historia evolutiva, es la expresión de determinados modos y estilos culturales, es el archivo de las experiencias personales.

La historia de nuestro cuerpo es también la historia de nuestra propia vida, sólo que raras veces le lanzamos una mirada. Esta mirada podría enseñarnos mucho y ser muy útil para entender nuestro cuerpo, su salud y sus necesidades. ¿Cómo surgió la imagen corporal que hoy tenemos a partir de las experiencias de nuestra niñez y nuestra juventud? ¿Qué costumbres, enfermedades, lesiones físicas y psíquicas han impregnado la relación con nuestro cuerpo? Nosotros tenemos muy poca conciencia de la medida en que nuestro cuerpo registra y almacena todas las vivencias, él no olvida nada. Mucho de lo que ya no recordamos, está codificado en las células y músculos, esta experiencia corporizada permanece a menudo inconsciente e impregna nuestra vida.

Nuestra cultura, que se ha caracterizado por ser enemiga del cuerpo, se encuentra en este momento en un proceso de redescubrimiento del mismo, tratando de descifrar sus secretos. Nosotros somos nuestro cuerpo, y deberíamos ser los primeros y mejores expertos de ese cuerpo, cuando él se rebela en contra de nuestro estilo de vida, en vez de responder con una mentalidad utilitaria y tratarlo como un motor, debemos aprender a escuchar sus reacciones y ritmos, sus señales e indicaciones. El cuerpo debe tomarse el tiempo necesario para reponer sus reservas y potencial para sincronizar sus subsistemas de manera óptima. Quien lo somete a presiones externas e ignora sus particularidades arriesga la ruptura parcial o total de este excelente "reloj". El puede aceptar las presiones a largo plazo, siempre y cuando se tomen en cuenta sus necesidades. A este proceso el gran fisiólogo Walter Cannon le llamó "la sabiduría del cuerpo", al describir todo aquello que nuestro cuerpo hace por sí mismo para enfrentarse adecuadamente

a las exigencias. Uno de los conceptos más importantes elaborados por este nuevo enfoque acerca del cuerpo es el concepto de función, el cual expresa la colaboración, la solidaridad de una cantidad de ritmos y ciclos en el organismo. Desde esta perspectiva, las enfermedades son trastornos de la autorregulación y de la autoorganización del cuerpo, las enfermedades son el irrespeto a los procesos periódicos en todas las dimensiones de la vida.

Algo ocurre muy rápido, muy lento, en el ritmo inadecuado; cada trastorno tiene consecuencias en el sistema local. Desde esta perspectiva la división tradicional entre enfermedades orgánicas y funcionales pierden vigencia. Todas las enfermedades son dinámicas surgidas a través de la modificación de los ritmos corporales, las causas pueden ser tanto físicas, como psíquicas y sociales. La separación entre enfermedades somáticas y psíquicas no tiene sentido.

Todas las enfermedades son biopsicosociales, la superación del dualismo mente-cuerpo va a generar y está generando profundas revisiones a las concepciones de la salud y la enfermedad. La visión integradora y unitaria del cuerpo humano como una unidad psicoorgánica, va a contribuir en el futuro a una profunda modificación de la organización de los sistemas de salud, algunos de estos cambios ya se han iniciado, otros aún esperan. De su profundidad y radicalidad seremos testigos en las próximas décadas.

Referencias

CANNON, W. *The Wisdom of the Body*. Norton, New York 1932.

COUSINS, N. *Der Arzt in uns selbst*. Rowohlt, Reinbek, 1981.

ERNEST, H. "Das Geheimnis der Träume." In: *Psychologie heute*, März, 1991.

ERNEST, H. *Gesund ist, was spaß macht*. Kreuz, Stuttgart, 1992.

HANNA, T. "Bewegung ist Leben. " *Gespräch mit H. Enst*.
In. *Psychologie heute*, November 1990.

SELYE, H. *The Stress of Life*. McGraw Hill, New York ,1976.

ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente*. Al. Editorial. Madrid, 1982.

ZUBIRI, X. *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá, 1982.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Al. Editorial. Madrid, 1989.

Los movimientos sociales emergentes: realidad y posibilidad

Balbino Suazo Miranda

El presente ensayo, que solamente pretende ser una primera aproximación teórica para la reflexión y la discusión, se ocupa de los movimientos sociales emergentes, es decir, los nuevos movimientos sociales: mujeres, jóvenes, ecologistas, pacifistas, étnicos, campesinos, comunidades locales, religiosos y otros; se aborda su condición de realidad, su peso y su relevancia en los procesos sociales, y sus posibilidades, esto es, sus alcances y sus limitaciones para enfrentar los desafíos de una sociedad en crisis, que ya es estructural. La crisis tiene diferentes expresiones en el nivel global, regional y local. La incertidumbre, la inseguridad, la desconfianza, la ausencia de credibilidad son, entre otros, los rasgos que expresan la crisis de la esfera política del Estado y de los partidos políticos, de cualquier signo, ya sean de izquierda o de derecha.

Frente a esta situación de profundas contradicciones, es necesario considerar el protagonismo de los movimientos sociales emergentes. ¿Cuál es el origen de la acción colectiva? ¿Cuál es el

proceso de estructuración y de reestructuración de los diferentes grupos y movimientos? ¿Qué formas asumen los diferentes movimientos sociales, desde el punto de vista coyuntural y estructural de la sociedad? ¿Qué posibilidades son viables para pensar y construir un futuro social distinto desde los movimientos sociales? Estos son, entre otros, los cuestionamientos que animan y dan lugar al presente trabajo.

Desde el punto de vista teórico, se consideran dos niveles de referentes: el primero, constituido por un conjunto de tesis relativas a la fundamentación filosófica de los Sujetos Sociales, sustentado en el pensamiento de Ignacio Ellacuría en su libro, *Filosofía de la Realidad Histórica*, que tiene su correspondiente soporte en el pensamiento de Zubiri; y el segundo, un conjunto de tesis sociológicas para la caracterización de los movimientos sociales emergentes, basados en Bobbio, Melucci, Wallerstein y Roitman. Ambos enfoques, el filosófico y el sociológico, nos permiten reconstruir teóricamente una visión más integral, tanto de la dimensión de realidad como de la dimensión de posibilidad de los nuevos movimientos sociales. Se trata, entonces, de auscultar el papel protagónico de los movimientos sociales emergentes en los procesos de desconstrucción y construcción social.

1. Tesis para una fundamentación filosófica de los sujetos sociales

1.1 Las personas y la sociedad: sujetos de la historia

"Es un hecho que en la historia intervienen personas y es un hecho que en la historia interviene la sociedad como tal con los grupos sociales, instituciones, etc." (Ellacuría, 1990, 177).

En esta primera tesis se postulan los sujetos de la historia, claramente diferenciados, pero a su vez integrados, se trata de los dos planos de la estructura social: el individual y el colectivo, el

personal y el social. Con una concepción en la que no se sacrifica ni al individuo ni a la especie, tal como afirmará: "Individuo y especie se remiten mutuamente". Es una superación de los individualismos y de los colectivismos.

1.2 El ser humano: enfrentado y abierto a la realidad

"...el hombre es, ante todo, un modo de estar en la realidad, una unidad primaria que se enfrenta con las cosas y consigo mismo como realidad... El hombre se enfrenta realmente con su carácter de especie, está realmente abierto a este carácter, del cual forzosamente tiene que hacerse cargo". (Ellacuría, 1990, 202).

En esta segunda tesis, se puede apreciar la concepción de una presencia dinámica y activa del ser humano, en la que él mismo se constituye en objeto de enfrentamiento, de la misma manera como lo hace con las cosas. Pero no se trata del ser humano en su condición individual, sino que en su condición de especie. Es notable el hecho de que el planteamiento está formulado como un imperativo categórico: "forzosamente tiene que hacerse cargo", es decir, no hay otra salida, es una situación a la que no se puede renunciar. Hacerse cargo de la realidad es una exigencia existencial para el ser humano, que resulta de su enfrentamiento con la misma, pero también de su carácter de ser abierto, de ser posibilidad no clausurada.

1.3 La vida en sociedad: realidad radical

"Convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como coprincipio con otros, principio de potencialidad actual. Cuerpo social: he ahí el fenómeno radical de la convivencia." (Ellacuría, 1990, 245)

Esta tercera tesis nos conduce a considerar a la sociedad con un carácter de realidad, que está dado por su condición de cuerpo social. Al profundizar Ellacuría sobre el "cuerpo social", explica las tres características de la vida en sociedad que ponen en evi-

dencia su cualidad de realidad : la organización, la solidaridad y la corporeidad. La organización, en cuanto constituye un sistema; la solidaridad, que le imprime unidad estructural y funcional; y la corporeidad, por la sustantividad del sistema. La vida social no es un simple agregado, es una realidad radical.

1.4 El cuerpo social: una realidad dinámica

"Si juntamos, entonces, el carácter estructural y el carácter dinámico del cuerpo social, se concluye el carácter dinámico estructural del cuerpo social: el proceso de la sociedad es un proceso estructural." (Ellacuría, 1990, 254)

Estado social, situación social, morfología social, son términos que pueden llevarnos a un enfoque falseado de la sociedad, la que ni en sus partes ni en su totalidad es estática. El dinamismo y el carácter procesual de la realidad social constituyen cualidades intrínsecas a la misma. La concepción dinámica de la realidad social sienta las bases para un enfoque de las transformaciones sociales, de las posibilidades de crear nuevos modelos societales, a pesar del peso que pueda tener el conservadurismo como ideología y como sistema de vida.

1.5 La historia : actualización de posibilidades

"La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad." (Ellacuría, 1990, 532).

Retomando el planteamiento de Zubiri en sus *Siete ensayos de antropología filosófica*, se puede destacar el acento que tiene esta tesis en la actualización de las posibilidades, es decir, de la capacidad humana de desconstruir lo que ha hecho, pero al mismo tiempo de producir lo nuevo, de crear. En esta concepción, la historia aparece como lo que el ser humano puede o no puede

hacer, así mismo se presenta como la realización de las posibilidades que es capaz de crear.

A partir de estas tesis filosóficas sobre los Sujetos Sociales, se puede realizar una primera aproximación a los movimientos sociales en general, y en particular a los emergentes, considerando los siguientes aspectos: los movimientos sociales constituyen una realidad, pero al mismo tiempo son un modo de estar en la realidad, de enfrentar los desafíos y las crisis sociales; manifiestan el carácter dinámico de la realidad social, y, a su vez, pueden ser un medio para producir nuevos modos de estar en la realidad, es decir, pueden constituirse en los instrumentos idóneos para crear nuevas posibilidades sociales, pudiendo dar lugar a profundas y radicales transformaciones en la sociedad. Esta concepción de los movimientos sociales desplaza y anula los determinismos de cualquier orden, y los fatalismos. Pero también es indispensable superar los romanticismos y los utopismos. Sería un error considerar que los nuevos movimientos sociales constituyen la panacea de las crisis sociales. Desde una perspectiva realista y crítica se deben valorar sus auténticos alcances, pero también sus verdaderos límites.

2. Tesis para una caracterización sociológica de los movimientos sociales emergentes en las naciones del Sur

2.1 Los movimientos sociales: sujetos de la sociedad civil

"...la sociedad civil es el lugar en que surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos y religiosos que las instituciones estatales tienen la tarea de resolver con la mediación, la prevención o la represión.[...] Sujeto de estos conflictos y, por tanto, de la sociedad civil en cuanto contrapuesta al Estado, son las clases sociales o en un sentido más amplio los grupos, los movimientos, las asociaciones que les representan o dicen representarles; [...] las organizaciones de clase, los grupos de intereses, las asociaciones de distinto tipo con fines sociales e indirectamente

políticos, los movimientos de emancipación de grupos étnicos, de defensa de los derechos civiles, de la liberación de la mujer y de movimientos juveniles." (Bobbio, 1988,181)

Diferentes teóricos de los nuevos movimientos sociales, entre ellos Bobbio, coinciden en la afirmación de que en las últimas décadas se están configurando nuevos sujetos sociales, que en este caso se corresponden con los movimientos sociales emergentes. El surgimiento de estos movimientos no es ni gratuito ni arbitrario, sino que es el resultado de los conflictos propios de la sociedad civil enfrentada al poder establecido representado por el Estado. En la sociedad civil se deciden los procesos de legitimación y de deslegitimación del poder conferido a las estructuras estatales, y en períodos de profundas crisis, en la misma sociedad civil se pueden fraguar poderes fácticos que reemplazan los poderes asumidos ordinariamente por el Estado.

2.2 Lo político de los movimientos sociales: heterogeneidad y autonomía

"Los movimientos sociales, como fuerzas sociales heterogéneas y autónomas en sí mismos, expresan una capacidad de construcción, disputa y definición de espacios de representación en relación al propio proceso de constitución de lo político". (Roitman, 1989, 427)

Roitman entiende lo político como el factor articulador del campo de fuerzas que determina la direccionalidad y orientación de los movimientos sociales. El carácter contrahegemónico de los movimientos sociales está dado por la manifestación de una voluntad común de un grupo social que tiene el objetivo transformador de redefinir el espacio social donde desarrollan sus actividades. La dimensión de heterogeneidad pone de manifiesto una característica sustantiva de los movimientos sociales emergentes: no se circunscriben a una sola clase o segmento

social, en ellos tienen cabida los más variados sujetos, provenientes no sólo de diferentes clases sociales, sino también de distintos segmentos de la sociedad, en el movimiento ambientalista, por ejemplo, caben jóvenes, profesionales, trabajadores y otros. Su carácter autónomo expresa la ausencia de un cordón umbilical entre los movimientos sociales y los partidos políticos, así como también de otras estructuras de poder asumidas por el Estado. Estas dos características, heterogeneidad y autonomía, dejan las manos libres a los movimientos sociales para actuar defendiendo sus objetivos e intereses.

2.3 La acción colectiva: identidad y solidaridad

"La acción colectiva, en sentido estricto, está definida por la presencia de la solidaridad, es decir, por un sistema de relaciones sociales que liga e identifica a aquellos que participan en él y además por la presencia de un conflicto. La acción colectiva es el conjunto de las acciones conflictuales al interior de un sistema social."(Melucci, 1986,98)

El concepto de acción colectiva es indispensable para explicar el papel movilizador de los movimientos sociales, esto es, los grupos sociales que son capaces de articular sus energías, sus objetivos y sus proyectos en orden a la superación de una situación conflictiva. Esta acción colectiva requiere tener ejes articuladores, que, en este caso, Melucci considera que es la solidaridad de los miembros del movimiento, como expresión de la identidad construida por los mismos miembros. Para Melucci es necesario precisar que la referencia sobre los movimientos sociales implica dos condiciones: la situación de conflicto y la superación de los límites del sistema en cuestión. Distingue Melucci los siguientes tipos de movimientos sociales:

1) Los movimientos sociales reivindicativos que luchan contra el poder establecido, que significa injusticia, inmoralidad y exclusión.

2) Los movimientos sociales políticos que actúan para transformar los canales de participación o para desplazar las relaciones de fuerza en los procesos decisionales.

3) Los movimientos sociales de clase que están dirigidos contra un adversario, para la apropiación, el control y la orientación de los medios de producción social.

Los movimientos sociales emergentes se desplazan entre los reivindicativos y los políticos.

2.4 Agenda de los nuevos movimientos sociales: la estrategia fundamental de la transformación social

"El debate sobre la estrategia fundamental de la transformación social se ha reabierto entre los movimientos antisistémicos y será el debate político principal de los próximos veinte años". (Wallerstein, 1988, 30)

Uno de los ejes principales del pensamiento y de las acciones de los movimientos sociales lo constituye el problema de la estrategia de la transformación social. Pero también uno de los problemas más serios de los mismos movimientos es la dispersión, su aislamiento, que da como resultado acciones desarticuladas. Así mismo, es muy común entre los nuevos movimientos sociales, constantemente sometidos a situaciones de altos y bajos, que sea notable su presencia en coyunturas muy precisas y conflictivas, y que apenas sean perceptibles en situaciones ordinarias. Sin duda alguna, todo fenómeno está sometido a un proceso de maduración, y los movimientos sociales no están exentos de esta característica. En el análisis que hace Wallerstein sostiene que el tema de la estrategia de la transformación ha sido reabierto por los movimientos sociales; pero también es relevante la hipótesis de

que el debate que concierne a la estrategia de la transformación va a requerir, por lo menos, unos veinte años.

Conclusiones

1. Los nuevos movimientos sociales se están constituyendo en auténticos protagonistas de la sociedad civil, y, por lo tanto, están asumiendo su papel de sujetos de la historia, en unas condiciones y en un tiempo que es crucial, en el que se han profundizado las diferencias sociales, dando lugar a unas condiciones de mayor injusticia y de mayor exclusión social. Es la recuperación de la credibilidad humana, de sus capacidades y de sus posibilidades, los movimientos sociales pueden ser una de las vías, no la única, que contribuya a construir un futuro distinto.

2. Los movimientos sociales emergentes, en general, se caracterizan por su lucha contra el sistema, por sus retos y desafíos al poder hegemónico. La democratización participativa como alternativa de las exclusiones y de la marginación y la construcción de un orden equitativo que haga posible la desconstrucción social de un orden injusto, son, entre otros, objetivos que son capaces de romper las barreras socioclasistas, para convertirlos en una realidad que los perfila como heterogéneos y autónomos, articulados por la identidad y la solidaridad. Seguramente, ésta es una manera de los sujetos sociales en nuestro tiempo, de "hacerse cargo de la realidad".

3. La sociedad civil y los nuevos movimientos sociales tienen la oportunidad de demostrar que, efectivamente, la historia es una construcción de posibilidades, ya que mediante la acción creadora y transformadora pueden producir un proyecto de desarrollo social que sea realmente alternativo para las grandes mayorías. Será necesaria la formulación de un proyecto, su viabilización con una estrategia adecuada, y la voluntad y las energías necesarias para

llevarlo a la práctica social. Entonces, la historia será actualización de posibilidades.

4. Un capítulo aparte, y continuación de éste, será un estudio empírico de los movimientos sociales emergentes en Nicaragua, el cual podrá ser contrastado con este modesto trabajo.

Referencias

BOBBIO, N. Estado, gobierno, sociedad. *Contribución de una teoría general de la política*. Ed. Plaza & Gómez, Madrid, 1988.

ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. El Salvador, UCA Editores, 1990.

MELUCCI, Alberto. *La teoría de los movimientos sociales*. Revista Estudios Políticos, México, UNAM, 1986.

ROITMAN R. Marcos. "Movimientos Sociales y Movimientos Populares en Centroamérica". *Memoria del VIII Congreso Centroamericano de Sociología*, Guatemala, 1989.

WALLERSTEIN, Immanuel. 1968, *Revolución en el Sistema-Mundo, tesis e interrogantes*. Véase Varios autores, *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*. México, FLACSO, 1990.

ZUBIRI, X. "La dimensión histórica del ser humano". *Siete Ensayos de Antropología Filosófica*. Bogotá, 1982.

Filosofía y sexualidad

Mercedes Fernández y Alicia Gordillo

Investigar sobre la sexualidad es explorar en terrenos movedizos que plantean verdaderos retos. La falta de naturalidad que conlleva el tema tiende a ver como pornográfico y vulgar cualquier intento serio de aclararlo, y cualquier exposición científica sobre el tema da lugar a risas procaces y chistes maliciosos. "Probablemente ninguna otra área de las ciencias sociales tiene unos ascendientes tan pobres como el estudio de las relaciones sexuales humanas. El estudio de esta área ha sido entorpecido por actitudes emocionales y paralizado por invectivas moralistas" ¹

Teniendo esto en cuenta, en este ensayo hemos tratado de poner en evidencia el peso de la sociedad y la cultura en la configuración del fenómeno sexual, frente a la idea de que la sexualidad es una realidad que pertenece esencialmente al ámbito de lo biológico. Asimismo, nos ha interesado abordar la problemática se-

¹ NIETO, José Antonio. *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales*. Madrid, España. Fundación Universidad-Empresa. 1989, p 15.

xual desde una perspectiva genérica, para hacer ver que las sociedades humanas conciben, en mayor o menor medida, todas sus acciones como sexuales, debido a la clasificación sexo-genérica de los individuos. El pensamiento de Zubiri posee una serie de instrumentos conceptuales válidos para fundamentar una visión filosófica de la sexualidad acorde con nuestras tesis, es decir, como un complejo bio-social, en el que la división sexual es un factor de socialización de primer orden.

Con este instrumental nos hemos acercado al pensamiento religioso y filosófico de la tradición occidental, para descubrir como muchos de sus postulados naturalistas y patriarcales siguen hoy día vigentes en el seno de nuestra cultura. Esperamos que nuestros aportes al tema den mayores luces y ayuden a entenderlo con una visión más amplia y menos prejuiciada.

La sexualidad es un complejo bio-social

Transformación de las prácticas sexuales

Las ideas y las prácticas sexuales se han transformado al paso de las civilizaciones y las culturas. Tenemos diversas manifestaciones de ello en:

– Los diferentes grados de aceptación que ha tenido la homosexualidad a través de la historia. En la Grecia Clásica, se estimulaban las relaciones eróticas entre los hombres. Incluso se afirma que en Esparta y en la isla de Lesbos se fomentaban las relaciones eróticas entre las mujeres².

– La estimación del incesto, la cual ha cambiado según las culturas. En la mayoría de ellas existen prohibiciones sobre las

² POMEROY, Beatriz. *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad*. España. Akal Universitaria. 1994

uniones entre parientes consanguíneos, por considerar que las mismas son moralmente indebidas, ya que atentan contra la armonía y la paz social del grupo. Pero en otras culturas fueron establecidas como pautas de matrimonio. Tal es el caso de los faraones de Egipto y de los emperadores incas del Perú, donde la práctica del incesto fue un instrumento de poder político, debidamente legalizado, para conservar el carácter divino de los gobernantes extendido a todos sus familiares.

—Las diferentes actitudes acerca del erotismo entre las culturas del Islam y las occidentales, estas últimas influidas por el Cristianismo. Para los orientales el amor erótico es la más alta expresión de la vida espiritual, tiene el mismo valor místico de una oración, o un ayuno; mientras que en el Occidente, sobre todo a partir de la influencia cristiana, lo sensual es el mal, el pecado, y conduce a la pérdida de la verdad. Esa es la opinión de Abdelwahab Boudhdiba, teórico moderno de la religión islámica: "La visión islámica de la sexualidad busca la afirmación, busca la aceptación festiva y no la renuncia amorosa [...]. El amor es la ley de la vida, del mundo, del hombre, y se trata de aceptarlo tal cual es. La sexualidad desarrollada, el amor realizado en la alegría son maneras de agradecer a Dios por los beneficios que nos prodiga. Saciarse el deseo en la alegría y el agradecimiento es [...] el mejor de los caminos a seguir".³ Es justo lo contrario de lo que nos dice San Pablo en 1 Corintios 8: "no es bueno que el hombre toque a la mujer".

—Lo que espera una mujer de nuestra época acerca del comportamiento sexual y amoroso de su pareja. Este difiere, por

³ LÓPEZ BARALT, L. *Un KamaSutra Español*. Madrid, España. Siruela. Colección Biblioteca Desconocida. 1990, p 28

ejemplo, de los ritos románticos de la Edad Media, de los suspiros, poemas, cortejos, adoptados en ese período de la historia.

– El descubrimiento de los anticonceptivos femeninos, ya que al mismo tiempo que liberalizó la moral sexual, transformó de alguna manera las relaciones de pareja.

Erotismo y sexualidad

Los ejemplos dados, demuestran que las prácticas sexo-eróticas son sólo una de las manifestaciones de la sexualidad, y que no constituyen un fenómeno exclusiva y fundamentalmente de orden biológico, como se cree comunmente.

El término sexualidad es de origen moderno, se empezó a usar en el siglo XIX. Los estudios de Freud, Foucault y otros, así como los descubrimientos biológicos y antropológicos, han dado a esta categoría una visión más amplia del fenómeno. Para Foucault, no es una realidad natural reprimida a través de la historia, sino el resultado de un complejo proceso de construcción biosocial. El no niega la represión sexual, pero considera reduccionista la simple interpretación represiva debido al papel formativo, y no sólo coactivo, que juegan las instancias de poder en la formación de las concepciones, prácticas, e incluso en la configuración de los deseos sexuales. Si bien existe un fundamento biológico, una tendencia sexual, ella es lo suficientemente indeterminada como para ser moldeada socialmente de diversas formas. La sexualidad no tiene un fundamento ontológico, en el sentido naturalista y absolutizante, sino que es un proceso de configuración cultural, y, además, una estrategia de poder.

Según afirma Dufrenne, "La sexualidad no es solamente el apetito sexual, sino todo los avatares que éste conoce según esté satisfecho o reprimido, exaltado o condenado; es también el sistema de reglas que orientan la práctica y el sistema de valores que promueven estas reglas. En una palabra, es un conjunto en el que

se integran fenómenos biológicos, psicológicos y sociológicos, más cuya unidad nos parece asegurada por la potencia de la sensualidad en todo su ser".⁴

Partiendo de lo anterior, es fácilmente comprensible que la sexualidad se exprese no sólo en lo erótico, sino en un conjunto de actividades humanas que tienen muy poca vinculación con lo erótico: la maternidad, las relaciones laborales, el poder político, el sentimiento religioso, las visiones científicas, las normas y valores morales y éticos, etc.

El complejo bio-social

La aparición de la sexualidad en los homínidos es parte de aquel conjunto complejo de fenómenos que posibilitaron los procesos de hominización. Las teorías de la evolución acerca de nuestros antepasados humanos, destacan varios factores de índole biológica y cultural como determinantes de humanización en el proceso de adaptación al medio, ellos son: el bipedismo, la invención y el uso de herramientas, la capacidad lingüística y el crecimiento del encéfalo, pero se olvidan de mencionar la sexualidad como uno de ellos.

La debilidad progresiva de los ritmos biológicos que rigen la sexualidad supuso que las relaciones macho-hembra fueran más fácilmente moldeables por las convenciones culturales. La sexualidad no determinada por mecanismos genéticos se separó de la reproducción y pasó a ser uno de los factores de estructuración y configuración sociocultural de primer orden que sigue actuando en todas las sociedades contemporáneas, "es uno de los espacios

⁴ BELVET, Paul Dr , BERNARD, Jean Dr. y otros. *La sexualidad*. España. Fontanella. Cuarta edición, 1985, p 56.

privilegiados de la sociedad y de la cultura, es decir de la historia"⁵, y, por tanto, abierta, cambiante y transformable.

Biológicamente, la sexualidad es una tendencia o necesidad básica. Tendencia no es lo mismo que instintos. Estos son propios de los animales. Las tendencias emergieron por la debilidad progresiva de los instintos; hecho que sucedió en los mamíferos por la corticalización de las funciones nerviosas (encefalización). Los centros inferiores quedan reducidos a funciones puramente transmisoras, y las funciones psíquicas se desplazan hacia los centros superiores. La encefalización varía de los animales a los seres humanos. En estos últimos los estímulos llegan a los centros superiores más desarrollados, centros donde a la vez, se localizan la memoria, el lenguaje y la imaginación. Carácter que explica por qué la especie humana es la única viviente que funde en sí misma la capacidad de sentir e inteligir. Inteligencia y sensibilidad humana son dos caras de una misma moneda. De aquí que no se puede separar la sensación que llega de un objeto, del conocimiento que acerca de él tengo, la apetencia sensible y el acto voluntario⁶.

Esto es lo que creemos que hace del hombre un "animal de realidades", entendiendo "la realidad" como el modo que tienen las cosas de quedar en el sentir humano. La estructuración de nuestro sentir hace que ya no tengamos medio, sino que estemos abiertos al mundo y tengamos que hacernos. De aquí que la

⁵ LAGARDE, Marcela. *Cautiverio de las mujeres: madres esposas, monjas, putas, presas, locas*. Tesis. México. Coordinación de Estudios de Postgrado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, p 42.

⁶ RUBINSTEIN, J. L. *Principios de Psicología General*. Cuba. Pueblo y educación. 1985.

sexualidad pasó de ser una actividad esencialmente biológica a ser paulatinamente cultural y social.

Por lo expuesto hasta ahora podemos entender por qué entre todos los mamíferos, la hembra humana posee una sexualidad abierta, no regulada instintivamente. El ciclo ovulatorio de la hembra humana es fisiológicamente parecido al de los otros mamíferos, pero las manifestaciones del deseo sexual son independientes de él. Ella no está sometida al periodo de celo, pues los deseos sexuales de las mujeres no se manifiestan únicamente durante su ciclo ovulatorio. "A lo más, ciertas encuestas han revelado que este deseo sería un poco más vivo justo antes y justo después del periodo de las reglas, lo que podría explicarse por razones fisiológicas (congestión sanguínea, por ejemplo) o por razones psicológicas (la abstinencia observada durante este periodo, siendo tenida antes, es compensada después)".⁷

El dinamismo de la sexualidad como necesidad orgánica parece tener la explicación más específica en el funcionamiento del hipotálamo. El hipotálamo es el órgano regulador de la vida orgánica, está ubicado en el interior de la corteza cerebral, y tiene como función coordinar las relaciones con el mundo exterior. En ese órgano parece existir un centro nervioso encargado de regular la actividad sexual. Este centro es sensibilizado por dos vías: las hormonas segregadas por las gónadas y las señales venidas del cerebro superior. Gracias a esta doble función, el ser humano va creando asociativamente estímulos sexuales a partir de situaciones muy alejadas en el espacio y en el tiempo. "El condicionamiento toma así en el hombre dimensiones que cambian, si no la naturaleza, al menos el alcance. A grosso modo, todo lo que había esta-

⁷ BELVET, P. Op. Cit., p 91.

do ligado a fuente de satisfacciones sexuales se transforma, poco a poco, en fuente de excitaciones sexuales: no sólo el compañero sexual sino lo que lo distingue en su sexo e individualidad, pero también su foto, su representación imaginativa, y todo lo que le rodea o lo significa. Y esto es verdad, incluso, para el que no haya tenido relaciones con el otro sexo, gracias al poder del hombre de imaginar y anticipar".⁸

Los seres humanos no nacen, por tanto, con una pulsión o tendencia sexual que determine sus objetos amorosos, ni las reglas que rigen las relaciones o conductas sexuales, ni, consiguientemente, las normas morales que las regulan. Su actividad sexual está abierta a la fuerza de la cultura, a los descubrimientos científicos, a las leyes, a la religión, a la filosofía, y aún a la tecnología. El ser humano puede cultivar su sexualidad, modular los impulsos de su organismo, sirviéndose de fuerzas capaces de exaltarlo o inhibirlo. Son entes sexuados por su carácter, que, igualmente, pueden practicar la castidad y el erotismo porque ambas son conquistas humanas.

En síntesis, la sexualidad como complejo de fenómenos bio-sociales, no determinados instintivamente, deja en manos de los individuos y las sociedades la edificación de su dirección y contenido. Las reglas de parentesco, casamiento, rituales de enamoramiento, las prácticas eróticas de cualquier signo, las leyes que puedan regirlas, las valoraciones que se tengan acerca de ellas, así como las jerarquías de poder que expresan, son monturas humanas históricamente elaboradas, y, por tanto, susceptibles de desmontarse.

⁸ Ibid., p 92.

La sexualidad desde una perspectiva de género

Los sexos y los géneros

Los análisis feministas de género cambian el ángulo de investigación del fenómeno sexual al poner en el centro de sus investigaciones, no al erotismo en sus dimensiones biológica y socio-culturales, sino la clasificación de los individuos en virtud de sus caracteres anatómico-fisiológicos sexuales. Simultáneamente amplían el alcance de la sexualidad, al revelar que en todas las sociedades humanas se lleva a cabo tal clasificación, sobre la que se engarzan toda una serie de cualidades psicosociales que se consideran producidas por el sexo biológico, por lo que, en ese sentido, toda actividad humana sería sexual.

La categoría de género es adoptada por los discursos feministas y las ciencias sociales y humanas, a partir de los estudios realizados por John Money y Robert Stoller, para diferenciar el conjunto de conductas aprendidas que conforman la identidad sexual o rol de género, de su sexo biológico. Esta distinción se produjo cuando en la investigación de casos de malformación genital, se asignó a niños y niñas un sexo al que no pertenecían biológicamente. Tras años de haber sido educados en el sexo equivocado y queriendo cambiar la identidad sexual, se encontraron tal resistencia en los infantes que hicieron suponer a los investigadores que lo determinante en la identidad sexual no es el sexo biológico, sino las conductas adquiridas en los procesos de educación y socialización. A partir de estos estudios Stoller decidió definir sexo y género de forma diferenciada para dar cuenta de estos hechos. El término sexo hará referencia a las características físicas de orden interno y externo que dividen a los humanos en hembras y machos por su papel potencial en la reproducción de la especie; y la palabra género se referirá a las diferencias asignadas

socialmente: "[...] el vocablo sexo se referirá al sexo masculino o femenino y a los componentes biológicos que distinguen al macho de la hembra"; el adjetivo sexual se relacionará, pues, con la anatomía y la fisiología. [...] Ahora bien, semejante definición no abarca ciertos aspectos esenciales de la conducta, a saber: los afectos, los pensamientos y las fantasías, que aun hallándose ligados al sexo, no dependen de factores biológicos. Así, pues, si bien el sexo y el género se hallan, en la mente popular, vinculados entre sí de modo inextricable, este estudio se propone, entre otros fines, confirmar que no existe una dependencia biunívoca e ineluctable entre ambas dimensiones (el sexo y el género) y que, por el contrario, su desarrollo puede tomar vías independientes" [...] Aunque los órganos genitales externos (pene, testículos, escroto) favorecen la toma de conciencia de la masculinidad, ninguno de ellos (como tampoco su conjunto) resulta imprescindible para que ésta se produzca"⁹.

Los datos que ha aportado la antropología en las últimas décadas, han puesto de manifiesto que en todas las culturas se lleva a cabo una clasificación sexual de acuerdo a las diferencias anatómicas, especialmente de los genitales, y su función en la reproducción. Sobre estas diferencias las sociedades delimitan lo que caracteriza en el plano sociocultural a los hombres y a las mujeres, es decir, se les atribuye el género al que deben pertenecer. "Las diferentes culturas construyen, reconocen y asignan distintos atributos sexuales a los seres humanos, pero todos construyen su clasificación sexual a partir de la biología. Parece que el impacto de las diferencias corporales es de una magnitud tal, que lo sexual es uno de los fundamentos

⁹ Cit. por MILLET, Kate: *Política sexual*, México, Aguilar, 1975, p. 39.

generalizados de clasificación y diferenciación social y cultural"¹⁰.

La diferencia sexual comporta una serie de cualidades o atributos físicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, que se suponen de índole innata y determinados genéticamente. De este modo se piensan como de carácter sexual cuestiones tan diversas como el tipo de trabajo, los espacios de vida, la capacidad intelectual, las profesiones, las expresiones gestuales, los afectos, los sentimientos, las sensaciones, las percepciones, las prácticas eróticas, los intereses, las motivaciones vitales, el poder, la moralidad de los sujetos.

La sexualidad abarca, desde este punto de vista, un conjunto de actividades humanas que, aunque tienen muy poca o ninguna vinculación con el deseo sexual, son tomadas implícitamente como hechos sexuales, de manera que las experiencias humanas tienen, una impronta sexual ineludible que condicionará desde el mismo momento de nacer, la vida de los sujetos, sus aspiraciones, su manera de percibir el mundo, sus sentimientos, su lugar en la jerarquía social, sus saberes, sus poderes y sus preferencias eróticas. "La tesis implícita en la concepción dominante sobre la sexualidad, consiste en que todo lo relativo a ser mujer o ser hombre, a la masculinidad y la feminidad, tiene como asiento el cuerpo biológico (ahistórico), emana de él y se transmite físicamente. Lo femenino o lo masculino de los individuos es concebido como biológico, y en tanto biológico, natural, inmutable, verdadero"¹¹; pero como afirma John Money: "...el error de esta suposición tan

¹⁰ LAGARDE, Marcela. Op. Cit., p. 167

¹¹ Ibid., p. 168.

inveterada, radica en que menosprecia la firmeza y durabilidad de lo adquirido"¹².

Las concretas características definitorias del género no son estáticas, hecho que deslegitima aún más la pretensión de considerar el comportamiento genérico como algo determinado biológicamente. Los atributos sexo-genéricos varían en el seno de una misma cultura, al combinarse la clasificación sexual con otros aspectos derivados de otras asignaciones sociales, como son la edad, la condición sexo-erótica, la clase social, el grupo lingüístico, nacional, étnico, religioso, etc. que irán configurando la identidad de los sujetos y los grupos en los procesos de socialización y educación ¹³.

Asimismo, también se transforman a la par de los vaivenes históricos, y no son compartidas por todas las culturas, pues cualidades que para nuestro medio cultural son propias de los hombres pueden ser caracterizadas en otras comunidades como femeninas ¹⁴.

¹² Citado por MILLET. Op. Cit., p. 41.

¹³ Aunque a lo interno de una misma cultura las atribuciones sexo-genéricas no varían sustancialmente, sí se encuentran diferencias en función de estas otras atribuciones sociales. Por ejemplo, la capacidad de iniciativa y agresividad son conductas más fácilmente admitidas en mujeres de clases altas, que en las de estatus social más bajo. De la misma forma, la educación de las mujeres y hombres de ámbito rural, no concuerdan totalmente con el estereotipo genérico de la educación urbana.

¹⁴ Es una obra ya clásica en Antropología el estudio de Margaret Mead sobre tres tribus de Nueva Guinea, los arapesh, mundugumor, y tchambuli, en las que se muestran comportamientos masculinos y femeninos muy diferentes de los occidentales. En el primer grupo se esperaba que los hombres y mujeres se comportaran igualmente de un modo bondadoso, amable y cooperador, cualidades propias de una madre ideal entre nosotros. En el segundo, se consideraba que ambos sexos han de ser igualmente feroces y agresivos. En el tercero, las mujeres

Se conoce, además, que al contrario de lo que sucede en nuestras sociedades, existen en algunas civilizaciones géneros diferentes al masculino y femenino¹⁵, y que en otras no siempre se mantiene el mismo género a lo largo de la vida de los individuos, pues la asignación genérica se transforma al asociarse el sexo con

se muestran sonrientes, solidarias y agresivamente eficientes como proveedoras de alimentos. Los hombres, sin embargo, se dedican a tareas artísticas y se preocupan grandemente por su aspecto estético. Marvin Harris en *Antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 502, califica estas investigaciones como demasiado subjetivas, pero aun así afirma: "...no cabe la menor duda de que existen acusados contrastes en los roles sexuales en culturas diferentes".

¹⁵ Las comunidades de los indios navajos de Norteamérica cuentan con tres géneros: el femenino, que incluye tanto hembras como machos con comportamientos femeninos; el masculino, que incluye tanto machos como hembras con conductas masculinas, y el género nadle, distinto al de hombre y mujer, que puede ser macho o hembra que adoptan indistintamente el papel femenino o el masculino, actuando en consecuencia. Este género tiene una posición social diferenciada de los otros. Realiza cualquier actividad masculina o femenina menos la de asistir a la guerra o a la caza. Son mediadores en las disputas entre marido y esposa. Pueden casarse indistintamente con cualquiera de los sexos biológicos. En las tribus Mahave de California aceptan cuatro géneros: La mujer, que es una hembra femenina; el género hwame, adoptado por hembras masculinas; el masculino, propio de los machos masculinos; y finalmente el género alyha pertenecientes a los machos femeninos.

"El acceso al estado completo de mujer, hombre, nadle, hwame, etc., el reconocimiento social de que se ha adquirido una posición de sexo/género, rara vez tiene lugar sin una manifestación explícita. Está muy generalizada la celebración de ritos de pasajes, o ceremonias de iniciación, mediante las cuales la sociedad adulta abre sus puertas a las personas iniciadas y les explica cual es su lugar a partir de entonces". IZQUIERDO, María Jesús, *El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona, Ediciones La Sal, 1985, p. 35.

otras categorías como la de la edad, la conyugalidad, clase social, menstruación, etc.¹⁶

Lo cierto es que en cada cultura se seleccionan determinados rasgos del conjunto de conductas potenciales humanas para establecer el género de los individuos. Como señala Amparo Moreno, "unas conductas se potencian y otras se reprimen; aun más, las conductas que en unas individuos se reprimen, es posible que se potencien en otras. Los segmentos seleccionados del abanico de comportamientos potenciales difieren de una sociedad a otra, y de un grupo social a otro dentro de una sociedad dada (...) los géneros son como moldes vacíos en los que se puede verter cualquier tipo de nociones o valores, el molde nos señala la existencia de contrastes entre los sexos, pero no nos dice en qué consisten esos contrastes. De una cultura a otra difiere el contenido del molde de género, ser mujer o ser hombre no implica las mismas cosas, pero en todas las culturas hay un factor común, todas reconocen la existencia de diferencias entre hombres y mujeres".¹⁷

Género y erotismo

La condición erótica es uno de los atributos incluidos en el género, pero no es el definitorio de la identidad genérica. En las sociedades occidentales la experiencia erótica ocupa un lugar primordial en la definición genérica, pues la procreación y el erotismo se conciben estrechamente vinculados. De toda la gama de

¹⁶ Marcela Lagarde señala que en "otras culturas definen los géneros con la combinación de otras categorías. Las Tiwi pasan a lo largo de su vida por diversos géneros femeninos definidos en torno al sexo + edad + menarquia + maternidad + menopausia + conyugalidad. Nuestra cultura solo mira un género para toda la vida. Desde antes de nacer hasta la muerte se es hombre o mujer. Se vive de cierta forma de acuerdo con el género, y también se muere diferencialmente". *Op. Cit.*, p. 169.

¹⁷ MORENO, A. *Op. cit.*, p. 31.

opciones eróticas se elige el erotismo heterosexual para asegurar la reproducción de la especie, y se descalifica el erotismo como vía exclusivamente de placer.

El género hombre o mujer de nuestra cultura actual, que tiene entre sus más notables atributos la heterosexualidad, hace que los sujetos que cumplen con todas las características de feminidad o masculinidad exigidas por la sociedad, no sean vistos como hombres o mujeres si no dirigen su deseo hacia el sexo contrario, es decir, si no se definen como heterosexuales. De esta forma serán conceptualizados como **raros, desviados, anormales, seres contranatura**, etc., al no encajar en los estereotipos genéricos que la cultura se da a sí misma como positivos.

No obstante, la homosexualidad es una práctica que no pone en duda el género en otras culturas. Marvin Harris observa que "el 'berdache u hombre afeminado de los *crow*, concedía sus favores sexuales a los grandes guerreros, sin disminuir el estatus masculino de éstos Entre los *azande* del Sudán, famosos por sus proezas guerreras, los hombres pertenecientes al grupo de edad de los guerreros solteros, que vivían separados de las mujeres durante años, tenían relaciones homosexuales con los muchachos pertenecientes al grupo de edad de los guerreros aprendices. Después de sus experiencias con los "chicos-esposas", los guerreros ascendían al siguiente status de edad, se casaban y tenían muchos hijos"¹⁸. Todos conocemos, asimismo, la practica homosexual generalizada de los varones de la Grecia Antigua, valorada como superior a la heterosexual y de la cual hablaremos más adelante.

¹⁸ HARRIS, Op. Cit., p 517.

Al señalar en este estudio que el ámbito erótico sólo constituye un aspecto del genérico, no queremos afirmar que una investigación de género pueda dar cuenta de todos los aspectos de los fenómenos eróticos. No queremos obviar que las dinámicas sociales relacionadas con las prácticas amorosas, así como las normas morales y las jerarquías de poder que comportan, poseen un signo específico para el que quizás un análisis de género se hace, aunque necesario, insuficiente. Compartimos con Gayle Rubin la idea de que el pensamiento feminista no permite ver ni valorar en su complejidad las relaciones de poder básicas en el terreno sexual cuando entramos en cuestiones como las de homosexualidad, lesbianismo, transexualismo, travestismo y sexo intergeneracional, entre otros, presentes en nuestras sociedades actuales, lo que requeriría de un estudio específico, aunque sin abandonar perspectiva sexo-genérica¹⁹.

No ha sido esta la pretensión de este trabajo, sino la de intentar desmontar los discursos científico-filosóficos naturalistas, biologicistas y esencialistas que suponen tanto la existencia de una pulsión natural como una naturaleza humana que predetermina los concretos comportamientos eróticos de hombres y mujeres, así como las conductas femeninas o masculinas de los individuos humanos.

¹⁹ RUBIN, Gayle, *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución, 1989, p. 186. Para ilustrar esa insuficiencia de la perspectiva genérica podemos reparar en el hecho de que en nuestras sociedades, una pareja estable y monógama de lesbianas, aun siendo mujeres, puede estar más tolerada socialmente que las relaciones promiscuas entre *gays* varones. Las jerarquías de poder, por tanto, no estarían mediadas únicamente por el género, sino por la positiva valoración social de las prácticas estables y el rechazo de las relaciones sexuales esporádicas y promiscuas.

Los géneros y el vínculo social zubiriano

De ideas esencialistas sobre la realidad humana se ha nutrido abundantemente el discurso androcéntrico de la filosofía occidental, para atribuir a las mujeres un status social subordinado al de los hombres y unos atributos de humanidad defectuosa, incluso en su expresión erótica, a medio camino entre la animalidad y la plena humanidad varonil. Sin embargo, también queremos huir de las posiciones culturalistas que no contemplan el papel de la biología en las acciones humanas. Frente a estas concepciones, y de la mano de la filosofía de Zubiri, defendemos que la vida y las sociedades humanas no están predeterminadas por la estructura biológica en el sentido de que ésta determina las acciones a realizar en el mundo, pero ello no implicaría obviar la presencia de lo biológico en lo social.

Zubiri toma como punto de partida de la socialidad humana la pertenencia de los diversos individuos humanos a un tronco genético común, por lo que la **versión a los demás** arranca de un **phylum** biológico que posibilita la multiplicación de la especie, aunque ello no sería suficiente para caracterizar la sociedad humana, ya que se trata de una dato compartido con otras especies naturales. La colaboración social humana, el vínculo social entre humanos tiene su raíz en una peculiar constitución biológica adquirida durante el desarrollo evolutivo, que hace del animal humano un ser instintualmente debilitado, que ha de echar mano de los demás miembros de su especie para su subsistencia biológica.

La sensibilidad humana no se encuentra sometida al mecanismo de estímulo-respuesta animal, por lo que sus acciones no se hallan prefijadas instintualmente, como ocurre con los animales sociales. La estructura biológica humana exige que los demás se introduzcan física y biológicamente en la vida de un recién nacido —por sus escasas posibilidades de control sobre el medio—, para

proporcionarle nutrición y amparo, y, simultáneamente, para configurar y modelar su indeterminación instintiva. "... al ser el hombre animal de realidades, precisamente por su dimensión de animal, está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida, en la que ya están los demás".²⁰ La misma actividad de sentir es estructurada socialmente desde el momento de nacer. Por consiguiente, la raíz biológica del vínculo social no sólo consiste en la indeterminación de la actividad humana, sino que tal indeterminación implica una versión hacia los demás para sobrevivir y configurarse como humano.

La intromisión de los demás en la estructura sentiente del que surge a la vida se llevará a cabo a través de hábitos, estereotipos sociales, usos, costumbres, normas, ritos, idiomas, instituciones, etc., pero todas estas acciones tipificadas están inscritas en ese vínculo radical en virtud del cual los demás se meten en la vida de los que asoman al mundo y configuran su apertura a la realidad humana. Desde esta perspectiva, la construcción sexo-genérica sería uno de los modos fundamentales a través de los cuales los otros y otras se introducen en la vida de los recién nacidos a partir de la radical versión biológica a los demás.

En la medida en que la delimitación genérica está presente de manera más o menos rígida, en todos los ámbitos de la vida humana, la identidad sexo-genérica aparece como un fenómeno predeterminado por un fundamento genético-biológico, cuando realmente son actividades tipificadas socialmente a partir de un vínculo social que, aunque fundado en lo biológico, es abierto a la realidad, por tanto, abierto al cambio y a las transformaciones socia-

²⁰ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, Al. Editorial, Madrid. 1989, p. 236.

les.²¹ Ello hace que "nunca estemos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta. De ahí su carácter inespecífico."²²

Algunas visiones filosóficas

La sexualidad en el pensamiento grecolatino

La cultura clásica grecolatina desde su perspectiva social e ideológica ofrece la clave para el conocimiento del espíritu de los pueblos mediterráneos, hasta la Edad Media y su posterior influencia en la civilización occidental. El análisis de la visión filosófica de la sexualidad en el pensamiento griego y romano se ha hecho en dos momentos: el de los mitos y el de los pensadores clásicos.

Las mitologías griega y latina forman un cuerpo de doctrinas religiosas que, sin poseer una formal sistematización y dogmatismo, fundamentaron legalmente las prácticas sexuales. En líneas generales, su sexualidad es de carácter misógina, naturalista, libre, y estrechamente vinculada al poder emanado de los Dioses del Olimpo. Naturalista y misógina, porque en la base de toda práctica está la concepción de la inferioridad femenina producto de su capacidad de procrear, que la hace estar más cerca de la naturaleza, de la emotividad, y más alejada de la racionalidad y sus frutos.

²¹ Como sugiere Elena Gianini Belotti, piénsese en los gestos, los tonos de voz, los juegos, las normas morales, los espacios vitales, los colores, los cuentos, las demostraciones afectivas, las cosas y actitudes a las que se permite o se prohíbe el acceso, los juguetes, los nombres, las perspectivas de futuro, las formas y reglas de relación con los demás, etc., que forman parte de la experiencia diaria de los niños con las y los encargados de su educación. *A favor de las niñas*, Venezuela. Monte Ávila Editores, 1973.

²² ZUBIRI, Xavier. Op. Cit., p. 252.

Hecho incuestionable que la condena a estar ausente del poder político, administrativo o científico.

Las diosas, exaltadas por sus atributos de sabiduría, valor y fuerza, fueron mujeres con rasgos externos más bien masculinos que femeninos. Prototipos de estas diosas son Palas Atenea (Minerva latina), Artemisa la Cazadora, diosas de la sabiduría, de la guerra, protectoras de la ciudad. Ambas vírgenes, andróginas, siempre exitosas, y célibes por voluntad propia. En cambio Afrodita (Venus romana), que representa el arquetipo de la feminidad, es la mujer veleidosa, infiel y bella, protectora de las prostitutas,

La definición de quién tiene el poder y lo establece, se desprende de la doble moral sexual que rige para los dioses de ambos sexos con respecto a su unión carnal con mortales. Mientras las diosas lo tienen vedado, ellos lo practican libremente. Confirma lo dicho, el pasaje de la unión de Afrodita con el mortal llamado Anquines, quien "sumamente espantado al saber que había yacido con una diosa, le rogó a ésta que le perdonara la vida y no fuera a morir, como es fama que mueran los que intiman con las diosas" ²³

Conviene recordar, que en estas culturas el mundo está visto y construido por hombres libres. Por tanto, la sexualidad tiene un sesgo altamente misógino. Son los ciudadanos los que la prescriben y ejercitan. El fundamento ideológico y las normas prescritas se dirigen al ser masculino y no a la mujer, ésta, aunque oficialmente no fue esclava, en los roles y en las prácticas constituía una de ellas. Mientras la mujer debe fidelidad al hombre porque forma parte de sus bienes, la fidelidad pedida al hombre es la práctica de una virtud que enaltece su dominio y racionalidad.

²³ POMEROY, Beatriz. Op. Cit., p 16.

Así se entienden los papeles opuestos señalados para el hombre y la mujer en el acto sexual. El hombre es el que al penetrar lleva el papel activo. La mujer y los muchachos solamente desempeñan un papel pasivo, con una posición de receptores. Uno es el sujeto y otro es el objeto, uno es agente y otro es paciente. Como bien dice Aristóteles en la *Historia de los animales*: "...la hembra en tanto hembra es un elemento pasivo, y el macho en tanto macho es un elemento activo" ²⁴.

El carácter libre de las prácticas sexuales, entre los Dioses del Olimpo, se evidencia en su despreocupación por la castidad, la virginidad, la fidelidad, las relaciones entre hermanos, primos y parientes cercanos, y la tolerancia social hacia las relaciones homosexuales.

Las reflexiones anteriores invitan a preguntarnos: ¿son los griegos homosexuales o bisexuales? Por el aspecto formal de la relación, esto es, la capacidad de amar sexualmente indistintamente a hombres y mujeres, no dudamos en afirmar su bisexualidad. Por el análisis del deseo veremos que no concebían dos apetitos distintos, sino dos maneras de tomar el mismo placer, según convenía mejor a determinados individuos o a determinados momentos de la vida.

Los pensadores griegos y romanos tienen del fenómeno sexual una concepción más reduccionista que la actual. Su idea de lo sexual se refiere exclusivamente a las prácticas eróticas. Los griegos hacían uso de un adjetivo sustantivado "aphrodisia" para designar "actos, gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer", "relaciones sexuales", "actos de carne", "voluptuosidad". Tal término tiene su equivalente en latín en la voz "venérea". El placer

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad.: El uso de los placeres*. Segundo tomo. México. Siglo XXI. 1984, p 46.

sexual es visto como provocado por una fuerza natural e indispensable para la vida. Así lo entiende Aristóteles en *La Política* cuando habla acerca de los placeres que procura, los cuales tienen por causa cosas necesarias para la vida del cuerpo y la vida biológica en general.

No obstante, el placer sexual es ontológica y cualitativamente inferior a otros, debido a su carácter común con el de los animales. Concepción expresada en la costumbre griega que recomienda practicar el amor por la noche y a ocultas de las miradas, por ser acciones que no honran a la humanidad.

Otra característica de la sexualidad es ser una fuerza viva, difícil de controlar, peligrosamente capaz de salirse de sus cauces. Así lo afirma Platón en *Las Leyes*: "Entre los apetitos el primero...es el último en despertar y el más vivo de los amores... por su causa, hemos sido llevados a ir más allá de las necesidades y a seguir buscando el placer incluso después de la restauración del cuerpo".²⁵ He aquí por qué la naturaleza sexual fue motivo de inquietud y de reflexión. El comportamiento sexual —por tanto— no puede quedar al libre juego de las pasiones, debe ser dominado racionalmente a través del equilibrio y la medida; ha de tenerse en cuenta el momento, la cantidad y la oportunidad. La recomendación está dirigida a la gradación e intensidad de la práctica y no al acto sexual en sí mismo. "El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto a ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones, y alcanzar un

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Ibid.*, p. 48.

modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo".²⁶

La sexualidad en el cristianismo medieval

En la pastoral cristiana –iniciada por los apóstoles y continuada por los Padres de la Iglesia– y en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XII y XIII las ideas acerca de la sexualidad dieron a la Iglesia un excelente instrumento de sometimiento. La influencia y el poder de la Iglesia Cristiana son innegables en ese período. Ella regía y orientaba los aspectos políticos, sociales, jurídicos, educativos y aun la incipiente concepción científica. El rito de la confesión y las numerosas prohibiciones relativas a lo sexual patentizan fehacientemente lo antes afirmado.

Jesucristo tiene de la sexualidad una visión distinta de la dada posteriormente por los Apóstoles y los Padres de la Iglesia. Considera el sexo como un don divino destinado a la procreación. "Y así el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer", hecho confirmado con su participación activa en las Bodas de Canaán. No hay indicadores de que la unión sexual fuera algo que, según él, deberían evitar las buenas personas.

Posiblemente, los cambios habidos entre las enseñanzas de Cristo y las de sus apóstoles, fueron la consecuencia de dos factores: el contacto de los primeros apóstoles con los filósofos greco-romanos –para Platón el sexo es uno de los apetitos corporales que con su práctica impide al alma alcanzar la verdad y el pensamiento claro– y la necesidad de dotar a la doctrina cristiana de elementos conceptuales conocidos, entre sus adeptos.

Los mismos temas, principios o nociones pueden encontrarse tanto en el paganismo como en el cristianismo pero no tienen ni el

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Ibid.*, p. 31.

mismo lugar ni el mismo valor²⁷. Mientras la Iglesia Cristiana unificó sus preceptos en un código moral de carácter constrictivo y universal, los principios filosóficos sexuales en el pensamiento antiguo estaban dispersos, pues se originaban en diferentes movimientos religiosos o filosóficos que proponían —más que imponían— estilos de moderación y rigor.

La falta de un total contraste entre la visión sexual de los paganos y los cristianos nos hace preguntarnos, ¿cuáles son los puntos en que difieren? Son cuatro: la valoración conferida al acto sexual, la exaltación de la virginidad, de la castidad y de la abstinencia, la descalificación de las relaciones homosexuales y la finalidad exclusivamente procreadora dentro del matrimonio.

La significación positiva del acto sexual propia de los greco-latinos fue desvalorizada por los cristianos quienes vieron en él algo sucio, vergonzoso e indigno de los humanos. Toda excitación sensual, todo gozo y deleite físico que puede invadir en plenitud no sólo el cuerpo, sino el corazón y la mente se juzgó inmoral y digna de castigo. Así se refiere a ella Sto. Tomás de Aquino, para refutar el argumento de que dada la fealdad del acto sexual actual, en el estado original de inocencia hubo generación sin coito: "...lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado [...] el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre [...] En el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir que no hubiese deleite sensible sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite"²⁸.

²⁷ Véase: FOUCAULT. Michel. *Ibid.*, p. 23.

²⁸ Universidad Nacional Autónoma de México. *Tercer coloquio de Filosofía. La Naturaleza Femenina*. Ma. del Carmen Rovira G. "El Concepto

Lo anterior explica las razones de la exaltación de la castidad, la abstinencia y la virginidad. San Francisco de Sales proponía como modelo para los matrimonios el comportamiento sexual de los elefantes, quienes nunca cambian de pareja, se aparean cada tres años durante cinco días solamente, y tan en secreto, que sólo se les ve al sexto, cuando van hacia el río a bañarse para purificarse. Es por eso que la castidad era el estado perfecto, aunque no siempre fuera posible alcanzarlo. En su sustitución estaba la sexualidad conyugal. En tanto que la infidelidad y el homoerotismo (homosexualidad) quedaban totalmente fuera del marco de lo permitido.

El romanticismo sexual de Schopenhauer

Con el siglo XIX se inaugura una época marcada por el interés en conocer los entresijos del sexo tanto en las disciplinas científicas como filosóficas, y Schopenhauer es un magnífico exponente para revelar el intento de la filosofía de introducirse en este ámbito fantasmático y complejo de las pulsiones y los deseos sexuales, que hasta entonces había estado cobijado bajo el manto religioso o, como el mismo filósofo afirma, en la pluma de los poetas: "Que un filósofo piense en tratar este tema favorito de los poetas, lejos de ser extraño, debería asombrarnos de que un sentimiento que juega papel tan constante y de tanta importancia en la vida humana, haya parecido hasta ahora indigno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico, hasta el extremo de que todavía es un terreno virgen, por decirlo así"²⁹.

de Naturaleza Femenina en el Pensamiento Teológico-Filosófico Medieval." Siglo XII y XIII. 1985, pp. 48-49.

²⁹ SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación, apéndices y anexos*, Vol. II, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1950, p. 591.

Nuestro autor pertenece a la corriente del romanticismo del XIX que se enfrenta al optimismo ilustrado —fracasado en sus anhelos de libertad y progreso— y ubica en el lugar de la razón salvadora una voluntad de vivir que sería la esencia oculta de todos los fenómenos del universo. Algo así como una fuerza natural o energía impersonal e inconsciente, que constituye y dinamiza tanto los fenómenos naturales como la conducta humana.

Su obra *El mundo como voluntad y representación* contiene un complemento titulado "Metafísica del amor" que constituye un elemento central en su sistema filosófico, ya que para Schopenhauer el acto sexual y la reproducción son "la expresión más pura de la voluntad de vivir en su afirmación"³⁰. En ellos está presente una fuerza avasalladora, imperativa, irrefrenable, que difícilmente puede ser controlada por las reglas morales. Se trata del instinto sexual.

Tal instinto sexual es la manifestación de la voluntad de reproducción, de la energía cósmica, dentro de nuestro propio ser. Su finalidad es la generación de un nuevo individuo, por lo que en el acto de reproducción el individuo se sacrifica a la especie, aunque crea estar guiándose por sus particulares cálculos amorosos. El amor sexual, el eros, es, por tanto, un engaño, una ilusión, pues la Voluntad de vivir se impone sobre la reflexión y el intelecto. La vida es así una experiencia amarga, desesperada y trágica, porque creyendo ser seres individuales y autónomos, no somos sino un instrumento de la voluntad cósmica que nos hace a todos idénticos y meras apariencias. La existencia es un absurdo, y en consecuencia, la sexualidad es la culpable y la que nos tiende la trampa para perpetuar la cadena de la vida y el dolor.

³⁰ SHOPENHAUER. Ibid. p. 632.

El único acto coherente con este descubrimiento, con esta toma de conciencia de que la vida es sufrimiento y de que la sexualidad nos iguala con la naturaleza inconsciente, será la anulación del deseo. La sabiduría consiste en el ascetismo y la abstinencia sexual.

Como la voluntad de vivir se presenta con una forma y una intensidad diferente en cada sexo, la culpa del deseo y del acto sexual es mayor en el hombre que en la mujer, pues el hombre, por su mayor desarrollo cerebral es más apto para liberarse de las exigencias de la voluntad de vivir y para alcanzar un estatus verdaderamente humano que lo diferencie del animal.

La mujer se halla más directamente influida por los dictados de la especie, está más cerca de la naturaleza, por lo que poseerá menos capacidad de distanciamiento con respecto a ellos. La mujer tiene menos desarrollo cerebral y, por consiguiente, es menos consciente, es más instintiva y más sometida a la voluntad de reproducción. Es, en definitiva, más animal que el varón. Pero si éste cae en la trampa que le tiende la especie, es por obra de la mujer, que es la encarnación misma de esa trampa. Como nos sugiere Alicia H. Puleo³¹, la mujer es, entonces, la inocente-culpable, por medio de la cual el error de la vida se realiza permanentemente. La mujer es la que ata al varón, a las leyes naturales, es la trampa del hombre. Nos encontramos así frente a una nueva Eva, esta vez laica y secularizada, tentada por la serpiente del instinto sexual que arrastra al hombre a una vida de dolor y sufrimiento absurdo.

La ontologización de una naturaleza diferenciada por sexos también conduce a Shopenhauer a una moral de doble norma en

³¹ PULEO, Alicia H., *Dialéctica de la sexualidad, Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, Colección Feminismos, 1992.

otros aspectos de la sexualidad como son la fidelidad conyugal y la homosexualidad. En el hombre el instinto sexual es polígamo, porque tiene la potencialidad de fecundar a varias mujeres en un período determinado. Por el contrario, ellas, aunque hayan mantenido relaciones sexuales con varios hombres en el mismo tiempo, sólo quedarán fecundadas una vez. El instinto sexual femenino es, por tanto, monógamo, ya que el fin natural de la conservación de la especie queda cumplido en una relación amorosa duradera y constante con un solo varón. La infidelidad masculina es más natural que la femenina y, por supuesto, "el adulterio de la mujer es mucho mas imperdonable que el del marido"³².

La menor presencia de lo instintivo en el cuerpo masculino le permite un margen de error superior al de la mujer en la elección de su objeto amoroso, y puede degenerar en aberraciones contranatura como son las prácticas homosexuales. Para Schopenhauer el lesbianismo no parece existir, ni siquiera es planteado, ya que la mujer se encuentra totalmente dominada por un instinto heterosexual que orienta, sin equívocos, la búsqueda de la reproducción.

En suma, el romanticismo naturalista de Schopenhauer reformula, con antiguos contenidos de la tradición cristiana dominante, una visión atea y pesimista de los sexos y de las relaciones eróticas. En ellos, la sexualidad y la búsqueda del placer son vistas con gran desconfianza por su proximidad con las actitudes animales. Asimismo, la sexualidad no puede ser desvinculada de la reproducción de la especie, entendida como su fin natural. Y, finalmente, la mujer es la expresión mas genuina de los caracteres sexuales naturales. Ella es el sexo por antonomasia, la más evidente representación de lo natural y animal en el mundo humano. Es el peligro, la tentación, la responsable del pecado masculino. A ella,

³² SHOPENHAUER. Op. Cit., p. 602.

consecuentemente, le corresponde ocupar un lugar subordinado en el orden social presidido y controlado por el cerebro y los más humanizados deseos sexuales de los varones. Estas concepciones continúan impregnando nuestros actos. La reflexión y el debate apenas han comenzado.

Apuntes sobre el poder

Judit Ribas

El tema del poder ha dado y está dando mucho que pensar a las alturas de este siglo que estamos finalizando. Autores como Nietzsche y Foucault han hecho de él la piedra de toque de sus filosofías. Otros, sin desarrollarlo tan explícitamente, apuntan la centralidad de la cuestión. Los más, sin embargo, la omiten.

La perspectiva mundial ecológica, feminista y política actual, no puede dejar de preguntarse por las múltiples implicaciones que el tema del poder tiene en todos los ámbitos del hacer humano. En este ensayo vamos a tratar de comparar algunos planteamientos de la filosofía contemporánea sobre el poder formuladas por Emmanuel Lévinas, Michel Foucault y Xavier Zubiri, todos con profundas repercusiones en la llamada filosofía de la liberación latinoamericana¹.

¹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación*; ROIG, Arturo Andrés. *Rostro y Filosofía de América Latina* Ediunc, Mendoza, Argentina, 1993, pp. 120-122; ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Ed. UCA. San Salvador, 1992.

LEVINAS

Contra la tiranía del sujeto

Lévinas advierte que la ontología idealista comporta una filosofía del poder, una "filosofía de la injusticia"², que en ningún caso es moral, pues no toma en cuenta para nada las consecuencias de la propia acción en el otro. Esta filosofía crea un tipo de racionalidad más preocupada por garantizar la espontaneidad de un sujeto, de su libertad, antes que preocuparse por la justicia³.

Ello le llevará a cuestionar la ontología como base de la metafísica, y a situar en su lugar a la ética. Con este fin intenta recuperar un sentido más originario o premoderno de trascendencia en el que la alteridad aparece como irreductible. La trascendencia es para él "ser para otro". En este marco aplica la noción de "rostro", que pretende conducirnos a "un sentido anterior a la donación de sentido con que el sujeto constituye el mundo, y en consecuencia, a un sentido independiente de su iniciativa y de su poder: el rostro 'marca el límite de todo poder, de toda violencia y el origen de la ética'"⁴.

La idea levinasiana de rostro parece apuntar al planteamiento de Zubiri de que la razón intelige con la fuerza coercitiva del sentir, que la realidad no se nos da como lógica, ni lo real tiene estructura racional. Parece señalar también la individualidad de lo real, que no permite ser subsumido bajo la universalidad de la razón

² LEVINAS. *Totalidad e infinito*, p. 17

³ Cfr. ANTICH, Xavier. *El rostro de l'altre*, Ed. tres i quatre. Valencia, 1993, p. 83. Para la exposición de las ideas de Lévinas nos basamos en este excelente estudio.

⁴ ANTICH, op. cit., p. 88.

logificante⁵, situándose así dentro del mismo talante antihegeliano que Zubiri. Con la centralidad de la idea de rostro, Lévinas otorga a lo individual el carácter de absoluto, y sugiere la importancia del sentir con respecto al inteligir. Sin embargo, nos parece, aun a riesgo de emitir un juicio apresurado, que el "cara a cara" alude a la presencialidad física de lo real, especialmente en lo que se refiere a la relación con los otros seres humanos, y que "resbala" sobre el hecho crucial del "quedar": "precisamente porque las cosas quedan en cierta forma, le son presentes al hombre, y no al revés, como han entendido muchas direcciones en la filosofía actual"⁶, es decir, que se echa de menos una filosofía de la inteligencia que sea ella misma una filosofía del poder.

Otro de los problemas que le vemos a la aplicación de esta noción de "cara a cara" es que si bien sugiere la idea de que la metafísica se moldea en el bregar de la experiencia humana, en el cuerpo a cuerpo de la práctica⁷, la metáfora del rostro sigue manteniéndonos presos en un modo visual de análisis y comprensión⁸. En todo caso, y éste es no poco mérito, sirve para designar algo dado en impresión, algo físico que es, a la vez, trascendente, y que permite romper el monismo que apoya a una razón totalitaria. La trascendencia designa en Lévinas una realidad irremplazable.

⁵ CONILL. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos. Barcelona. 1988, p. 232.

⁶ ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Madrid, 1992., p. 339.

⁷ Es en nuestra relación con los demás donde se juega toda la metafísica: en el lodoso terreno de la física. Todo lo demás son teorías o pura ideología.

⁸ ZUBIRI. *Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial. Madrid, 1982, p. 105.

ble que no tiene la forma de un trasmundo, sin embargo, calificando al infinito como el totalmente otro, continúa el tradicional dualismo de la filosofía occidental.

La propuesta de Zubiri, en cambio, no necesitará apelar a la trascendencia para afirmar que el ser humano es constitutivamente moral. El hombre, por ser "animal de realidades", es un ser abierto, tiene que realizarse. El fundamento de la moralidad se halla ya en nuestros sentidos porque en ellos se nos da la alteridad en impresión⁹.

Comunidad e intersubjetividad

En el orden metafísico hay una "responsabilidad" que es lo que funda la comunidad, la cual no es para Lévinas una simple pluralidad de individuos, sino algo que sugiere un vínculo previo a la relación. En este sentido, estaría de acuerdo con Zubiri en que una reflexión sobre la sociedad que parta del sujeto llega demasiado tarde, pero si a lo que Zubiri se refiere es al hecho de que el ser humano como animal de realidades es necesariamente social, el enfoque levinasiano continúa preso en las teorías fenomenológicas del movimiento del "yo" hacia el "otro".

Creo que el punto zubiriano de enfocar las cuestiones desde una perspectiva física, a partir de la inteligencia sentiente, permite ir mucho más allá en la elaboración de una teoría práxica de la ética y la sociedad, pues ya no se tratará de interlocutores que cumplan la orientación fundamental del ser (ser para el otro) -en virtud del lenguaje¹⁰ o de otra cosa- sino que, previo al nivel del lenguaje, el hombre aprehende la alteridad en el propio sentir.

⁹ RIBAS, Judit "Nuestros instintos son inmorales?" *Voluntad de vida*, Ed Universidad, UCA Managua, noviembre 1993.

¹⁰ ANTICH. Op. cit. p. 92

Todo ello tiene no pocas implicaciones a la hora de conceptualizar el poder, pues al analizar la estructura formal de la aprehensión sensible en sus tres momentos (afección, alteridad y fuerza de imposición) nos percataremos de que hay distintos modos de alteridad que constituyen distintas formas de aprehensión y de constelaciones perceptivas. La realidad se impone con una fuerza, tiene un poder.

Lo que Lévinas ve muy bien es que "la relación que se establece en una comunidad humana no puede ser de la misma naturaleza que la que se establece en cualquier otro conjunto de elementos"¹¹. Esto, diría Zubiri, es porque las personas son suidades.

A pesar de tomar muy en cuenta la presencia de la alteridad, da la impresión de que Lévinas, en el fondo, sigue partiendo de una concepción subjetual. La explicación del hecho social queda de la mano de la ética, de la justicia y la responsabilidad, no se ve muy claro si por imperativo racional o más bien religioso. En Zubiri, en cambio, se patentiza que la dimensión social surge de la versión física de las suidades, dando consistencia a las intuiciones de Lévinas: "el otro me afecta antes de afectarme, como si lo hubiera oído antes de que me hablara"¹².

¹¹ "La comunidad humana no se constituye por la unidad del género, básicamente porque ha sido instaurada por el lenguaje que permite la ruptura/sutura de los individuos convertidos ya en interlocutores (la humanidad no es un género como la animalidad); la comunidad no se define sólo por el parecido, sino por la responsabilidad frente a un rostro que, a pesar de su extranjería, es cercano" LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*. 1982, p. 15, cfr. ANTICH op. cit., p.133.

¹² LEVINAS. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Cfr. ANTICH, p. 118.

Poder y justicia

Lévinas afirma que "la esencia de la razón no consiste en proporcionar al hombre un fundamento y unos poderes, sino en invitarlo a la justicia". Frente a esta afirmación se podría decir que "fundamento" y "poder" no tienen que ser desarrollados necesariamente en la línea racionalista. Creemos que se puede decir que el nacimiento del "sujeto", como bien ve Lévinas, tiene un origen y unas coordenadas históricas; que así como se puede hablar de tipos de subjetividad, también se puede hablar de formas de saber y poder. La teoría racionalista de la inteligencia no da cuenta de todo el saber. La formulación zubiriana de la inteligencia como inteligencia sentiente, por ejemplo, permite dibujar o imaginar formas de saber que van más allá de las que plantea la inteligencia concipiente. Lévinas se acerca en algunas de sus propuestas, al concepto de verdad planteado en términos de inteligencia sentiente, al reivindicar un concepto que va más allá de la representación, que pretende trascender el conceptualismo apelando a la práctica y a la dimensión física de lo real. En este sentido supera de algún modo el monismo, aunque sin llegar a ver que la razón es sólo una modulación de la intelección.

Es, sin embargo, iluminador, el intento por librarse de la tiranía de los conceptos, ensayando una vía que, huyendo de la ontología, reivindica de algún modo el "sentir" y el "experimentar", sugiriendo que "el valor de la lógica se determina desde instancias no-lógicas, previas a la conciencia y al lenguaje gramaticalizado, donde sentimos con la fuerza de las impresiones y vivimos el poder de lo real; donde aún no quedamos sometidos al fanatismo de la lógica y sus creencias"¹³.

¹³ CONILL. Op. Cit., p. 175

FOUCAULT

Narcisismo y sujeción

Como Lévinas, Foucault parte de la idea de que la concepción racionalista del sujeto y la verdad está evidentemente ligada a una forma de sociedad materialista e individualista, como es la occidental. Continúa con el desarrollo del análisis histórico de la formación del sujeto iniciado por Nietzsche, que es, al mismo tiempo, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, no admitiendo la preexistencia de un sujeto de conocimiento.

Denuncia el "narcisismo" de las ciencias humanas, las cuales han hecho creer que el hombre es el problema constante del saber humano¹⁴, y, partiendo igualmente de premisas nietzscheanas, afirma que el conocimiento, al igual que la poesía y la religión, fue "inventado", es decir, que "no se hallaba en absoluto inscrito en el seno de la naturaleza humana". Esta idea lo llevará a intentar ir más allá de las filosofías del sujeto como exploración de un modo de "salir de la sujeción"¹⁵.

Para Nietzsche el conocimiento es el resultado del juego, del enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el pacto entre los instintos. Por lo mismo, no es de igual naturaleza que los instintos, es contrainstintivo, no es natural. El conocimiento establece con las cosas una relación de dominación, poder y fuerza, una relación de violación: sistema precario de poder. Por esto -afirma Foucault- para comprender bien el conocimiento "debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender

¹⁴ "El hombre es una invención cuya reciente fecha es fácilmente mostrada por la arqueología de nuestro pensamiento. Y con ello se muestra acaso su fin". FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 398.

¹⁵ FOUCAULT. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, 1983 p. 32.

cuáles son las relaciones de lucha y de poder"¹⁶. Afirmar que no hay ser en sí ni conocimiento en sí significa que "no hay naturaleza ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento"¹⁷. Foucault pretende demostrar cómo "de hecho las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo u obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad". "Sólo nos será posible una historia de la verdad -afirma- si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto"¹⁸. Toda la obra de este filósofo francés se centrará entorno al análisis de diversos modelos históricos de verdad, "cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son ellas mismas, constitutivas de este"¹⁹. En definitiva, para Foucault la historia del conocimiento sería la historia de un poder, o de una serie de poderes, que sin circunscribirse a lo político, tienen mucho de él. De ahí la importancia de analizar todas estas cuestiones para una filosofía de la liberación.

En nuestra sociedad, señala Foucault, las estructuras económicas son mucho más estudiadas, conocidas e inventariadas que las relaciones de poder político: "nuestra civilización tiene un complejo de Edipo a nivel colectivo, no a propósito del deseo y el

¹⁶ Ibid p. 28

¹⁷ Ibid., p. 30

¹⁸ Ibid, p. 32

¹⁹ Ibid.p. 33

inconsciente, sino a propósito de poder y saber"²⁰. "El poder es en occidente lo que mejor se muestra, y también, por tanto, lo que mejor se esconde: lo que desde el S XX llamamos "vida política" es el modo que tiene el poder de ofrecerse en representación. No es ahí ni así como funciona"²¹.

Para intentar profundizar en la realidad del poder se hace preguntas del tipo: "¿de qué manera el poder ejercido sobre la locura ha llegado a producir el discurso 'verdadero' de la psiquiatría?"²², cuya respuesta constituirá, según él la define, la historia política de un modo de producción de "verdad". Hay que analizar el discurso (los distintos discursos: psicoanalítico, jurídico, etc.) no como búsqueda de la verdad, sino como ejercicio del poder. Hay que analizar también las prácticas sociales, Foucault insiste en ello. El poder no es una realidad única, sino que hay un sinnúmero de relaciones de poder, que son múltiples y variadas, que a veces son transparentes, pero con más frecuencia enmarañadas, que están situadas en diversos niveles, que se apoyan unas sobre otras y que se cuestionan mutuamente.

En su arqueología del saber y la genealogía del poder, Foucault parte en el fondo de una preocupación ética: el problema de las acciones a través de las cuales nos constituimos en agentes morales. En su análisis tiene siempre buen cuidado de relacionar el discurso que analiza con el campo práctico en el cual se despliega, a la vez que reconoce que la cuestión más seria es la que se refiere a las relaciones entre lo que digo y una determinada práctica

²⁰ Ibid p. 39

²¹ FOUCAULT. *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1984, p. 156

²² Ibid, p. 148

política²³, por esto afirma que más que una historia de las ideas, lo que se propone es hacer una historia de las prácticas, y de la relación que éstas tienen con otras prácticas²⁴.

"El esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste, precisamente, en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de vida más cotidiana, forma parte de la misma organización sistemática, y por tanto, entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico",²⁵ categorías narcisistas que nos mantienen en la sujeción.

Sociedad contemporánea y poder

En nuestra sociedad contemporánea es el Estado quien ejerce de una manera preeminente la gestión de toda la dinámica del poder. Su característica principal es que "se presenta como una cierta disposición espacial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una única vigilancia"²⁶. El control se ejerce por medio del dominio del tiempo y el cuerpo de los individuos. Las instituciones modernas: escuelas, hospitales, fábricas, cárceles... tienen para Foucault el común denominador de crear "un nuevo y curioso tipo de poder: un poder polimorfo, polivalente, que es a la

²³ FOUCAULT. *Saber y Verdad*, Ed. La Piqueta, Madrid 1991 p. 59

²⁴ FOUCAULT. *Un diálogo sobre el poder*,. p. 68. Y afirma también: una política progresista no convierte a los discursos en el resultado de procesos mudos, o en la expresión de una conciencia silenciosa, sino que los considera como una práctica que se articula sobre otras prácticas" Ibid. p. 71.

²⁵ FOUCAULT. *Saber y Verdad*.

²⁶ FOUCAULT *Un diálogo sobre el poder*, p. 120

vez político, económico, judicial... y epistemológico"²⁷. La indagación y el examen, por ejemplo, son descritas como dos formas de saber-poder que determinan la apropiación de bienes en la sociedad feudal y capitalista. Desde la perspectiva foucaultiana, la esencia del hombre no es el trabajo, sino el sub-poder que hace del hombre fuerza de trabajo, y que se ejerce por medio de unas instituciones, unos saberes, una organización social.

Poder y saber no se superponen a las relaciones de producción, como cree la teoría de la ideología. No son mero reflejo y expresión en la conciencia de las relaciones de producción, sino que tienen una fuerza configuradora. Este es, sin duda, uno de los aportes más significativos de Foucault al análisis del poder: el poder no es fundamentalmente represor o anulador, sino productor²⁸, no se identifica necesariamente con la "opresión". Por lo tanto, no hay que pensarlo de modo negativo, es decir, como rechazo, delimitación u obstáculo²⁹, pues tiene una profunda vinculación con el deseo y la creación.

²⁷ Ibid., p. 136

²⁸ "Empezar el análisis por el "cómo" es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omniabarcante y materializarlo, es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades...". FOUCAULT, M. *El sujeto y el poder*, p. 99

²⁹ "Foucault frente al poder como represión ha resaltado las positividades y producción del poder; frente a la conciliadora dialéctica, las relaciones de fuerza integradas en tácticas y estrategias locales; frente al Estado y sus aparatos ha insistido en la gubernamentalización de la vida social; frente a la ideología -en tanto que falsa conciencia o antítesis de la ciencia- ha puesto de relieve como se producen los conocimientos y se orquesta la política de la verdad; finalmente, frente a una concepción eminentemente jurídica del poder y frente a reparticiones binarias de las relaciones sociales (explotadores y explotados, burgueses y proletarios, dominantes y dominados) ha mostrado

Podríamos resumir las aportaciones de Foucault entorno a la reflexión sobre el poder en los siguientes términos³⁰:

1.- El poder no es un macrosujeto, ni gira principalmente entorno a la prohibición. Las relaciones de poder tienen formas múltiples.

2.- El análisis del poder hasta ahora se ha hecho siempre en relación con el derecho, y, en realidad, "el derecho no es ni la verdad ni la coartada del poder"³¹. El poder es algo más que la ley, no es reductible a ella. Las "normas", lo que "se debe hacer", no son "legales", tienen "un objetivo estético, van a la sensibilidad, se apropian del espacio y del tiempo del individuo"³². Buen ejemplo de ello sería el de las relaciones sexuales, donde mayormente existe el dominio de las normas, aunque no de la ley.

3.- "Las relaciones de poder están entre lo más oculto del cuerpo social"³³. El poder es coextensivo al cuerpo social, "no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales"³⁴. No hay un espacio fuera del poder.

4.- Las relaciones de poder son intrínsecas a otros tipos de relaciones (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad...)

diferentes gamas de poderes normalizadores que se sitúan en los márgenes del derecho, se incardinan y se entretajan en espacios específicos para generar los sometimientos." Alvarez-Varela. Prólogo a *Saber y Verdad*. Ed. La Piqueta, Madrid, 1991.

³⁰ FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder*, p. 80.

³¹ Ibid., p. 81

³² MOREY, M. Conferencia "Poder y comunicación," UCA. Managua, 1991

³³ FOUCAULT. *Un diálogo sobre el poder*, p. 156

³⁴ Ibid., p. 82

en las que juegan a la vez un papel condicionante y condicionado. No hay que ver el poder únicamente bajo la forma de los aparatos del Estado.

5.- El entrecruzamiento de dichas relaciones dibuja hechos generales de dominación, que no hay que plantearse como una estructura binaria con "dominantes" y "dominados" sino, mas bien, como una producción multiforme de relaciones de dominio.

6.- La resistencia al poder está allí donde está el poder, es múltiple, como él, e integrable en otras estrategias globales.

Foucault destaca que "es necesario distinguir respecto del poder, el que se ejerce sobre las cosas y proporciona la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas, un poder que surge de aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o que se transmite mediante instrumentos externos" (poder como "capacidad") y el poder que pone en juego relaciones entre individuos o entre grupos. En este sentido va más allá de Lévinas, quien sólo parece tomar en cuenta la relación de los humanos con los otros seres humanos, omitiendo el aspecto crucial de la relación de los seres humanos con las cosas³⁵.

Se acerca enormemente al análisis zubiriano cuando advierte que "no existe algo llamado poder, o el Poder, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen "unos" sobre "otros". El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes"³⁶, las estructuras de la realidad, podríamos agregar.

³⁵ GONZALEZ, Antonio. Curso "Filosofía de la sociedad". Inédito. UCA, Managua, diciembre 1993, p. 50. La perspectiva que en este trabajo se expone es deudora de las ideas brindadas en el mencionado curso.

³⁶ FOUCAULT. *El sujeto y el poder*, p. 102

El ejercicio del poder para Foucault, como decíamos, no tiene la forma de una violencia implícita o explícita, ni se trata de un consenso tácitamente prorrogado. El poder se define como **un conjunto de acciones sobre acciones posibles**; "opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta, amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto. Con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (...). El ejercicio del poder consiste en "conducir conductas" y en "arreglar las probabilidades (...). En el fondo se trata de una cuestión de gobierno, en el sentido amplio que poseía en el S XVI la palabra "gobierno", que (...) no sólo cubría las formas instituidas, sino también modos de acción destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros"³⁷.

Desde su enfoque "una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que el "otro" (aquel sobre el cual se ejerce) sea totalmente reconocido, que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción, y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones"³⁸.

"El poder se ejerce únicamente sobre "sujetos libres" y sólo en la medida en que son "libres". Con esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilida-

³⁷ Ibid., p. 103

³⁸ Ibid., p. 102

des, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino cuando puede desplazarse y en última instancia escapar"³⁹.

Así pues, para Foucault -y en esto coincidiría plenamente con Zubiri- lo que sería propio de una relación de poder es el de ser **un modo de acción sobre acciones**. Esto nos lleva a advertir que "las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social y no constituyen "por encima" de la sociedad, una estructura suplementaria con cuya desaparición radical quizá se pudiera soñar. En todo caso, "vivir en una sociedad es vivir de modo tal que es posible que unos actúen sobre la acción de los otros. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Lo cual, dicho sea de paso, hace políticamente mucho más necesario el análisis de lo que dichas relaciones son en una sociedad dada, de su formación histórica, de lo que las vuelve sólidas o frágiles, de las condiciones necesarias para transformar unas, para abolir otras. Pues decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no significa ni que las que están dadas sean necesarias, ni que de todos modos el "Poder" constituye una fatalidad que no puede ser socavada en el corazón de las sociedades, sino que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder, (...) es una tarea política incesante e inherente a toda existencia social"⁴⁰.

³⁹ Ibid., p. 104

⁴⁰ Ibid., p. 105

ZUBIRI

Alteridad y socialidad

Desde su teoría de la inteligencia sentiente afirma que "el poder se apoya en esta unidad radical, que ni es una cosa meramente física ni es meramente intencional, sino que es ambas cosas", carácter especial del poder que: "ha sido yugulado en la historia de la filosofía, máxime a partir de Descartes"⁴¹.

Lo primario que se le da al niño no son los otros hombres sino un "haber humano"⁴². El hecho básico es que los demás me dan o me quitan las cosas, me permiten o restringen el acceso a ellas⁴³, radicalizando a Lévinas, "estos demás no comienzan primariamente a funcionar dentro de la vida en tanto que otros, sino justamente en tanto que míos"⁴⁴.

Zubiri estaría de acuerdo con Lévinas en que lo que constituye el fenómeno social no es la presión, sino la alteridad, ahora bien, la alteridad no en el sentido en que yo veo que en el mundo hay otros yos, sino "la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana"⁴⁵. Desde esta perspectiva la alteridad no es entendida como exterioridad, sino como manifestación ineludible del poder de lo real, que me circunda y circunscribe. "La realidad es lo más otro

⁴¹ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, p. 318

⁴² Ibid., pp. 239 y 244

⁴³ Ibid., p. 240

⁴⁴ Ibid., p. 244

⁴⁵ Ibid., p. 260

que yo puesto que es lo que me hace ser, pero es lo más mío, porque lo que me hace es precisamente *mi realidad* siendo" ⁴⁶.

El fenómeno social es, por consiguiente algo físico: el haber humano recibido, haber que tiene sobre el ser humano un poder. El problema no sería pues para Zubiri el otro en tanto que otro, sino en tanto que el otro me posibilita y determina, para decirlo con sus propias palabras "aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre, aquello en que primariamente consiste su *hexis*, es algo que recae no sobre los demás hombres sino sobre el haber humano"⁴⁷. El dato primario de lo social no son las mónadas (yo, el otro) sino "lo humano", es un problema de humanidad. Hay una serie de factores humanos que se insertan desde muy temprana edad en la vida de uno, la dirigen y la modulan. Este es para Zubiri el hecho físico radical. El ser humano es un ser biológicamente vertido hacia los otros y la sociedad es un conjunto de *habitudes*, entendiendo por esto un modo determinado de habérselas con las cosas⁴⁸.

La presencia de los otros a través de sus acciones en la estructura interna de toda sustantividad humana, constituye para Zubiri lo primario del vínculo social. Por lo tanto el punto de partida en su análisis de la sociedad, no va a ser ni el individuo ni la colectividad sino su constitutiva imbricación. Vertido cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza en

⁴⁶ ZUBIRI, X. *Hombre y Dios*, p. 85.

⁴⁷ "Lo primero que se le da al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida". *Sobre el hombre*. Op. Cit., p. 260

⁴⁸ ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, p.

sociedad, en el sentido en que cada miembro de ésta queda afectado por los demás, adquiere unas determinadas hábitos.

El nexa social

Acerca de la índole del nexa social Zubiri niega que sea un pacto, pues es un falso supuesto creer que lo natural son los individuos, y suponer que el nexa es siempre la conexión entre éstos por obra de la razón y la voluntad. "La identificación de lo natural con lo elemental es un puro prejuicio derivado del matema-tismo"⁴⁹, además, "no es verdad que en la sociedad los individuos intervengan como sustancias individuales"⁵⁰.

El nexa, según Zubiri, tiene que ser previo a la unión. Si se da la unión es que previamente existe una unidad perfectamente natural. "El carácter primario donde es menester encontrar el fenómeno radical de lo social es la inteligencia sentiente"⁵¹. El hombre está vinculado a los demás hombres, cosa que no les sucede a las abejas o a las termitas, que quedan puramente entreveradas por la labor que realizan. "La sociedad humana es la antítesis de la de las abejas. Es principio, y no simplemente resultado. La sociedad humana tiene un carácter inespecífico y abierto"⁵², en virtud de que la realidad queda actualizada intelectivamente bajo la forma primordial de alteridad en la inteligencia sentiente. Esta realidad es captada como "de suyo", y conforma el sentir y la intelección, que son un solo acto. Para Zubiri no hay, pues, una conciencia que se impone. Lo que se impone es la realidad. No hay un yo agresivo

⁴⁹ ZUBIRI, X. *Sobre el Hombre*, p. 249

⁵⁰ *Ibid.*, p. 249

⁵¹ *Ibid.*, p. 252

⁵² *Ibid.*, p. 251

como el que critica Lévinas⁵³, ni un sujeto preexistente. Con esta concepción se carga el acento sobre la acción. La vida es fundamentalmente actividad, y la vida humana es actividad abierta a la realidad. En cada acción que realiza el ser humano constituye su realidad y la de su mundo⁵⁴. Esta idea zubiriana de la "versión a los otros" tiene la particularidad de ser muy prágica, en absoluto intelectualista. Desde su perspectiva lo característico del ser humano no es ser racional, ser autoconsciente, sino el carácter de apertura a la realidad, a la propia y a la ajena, el carácter de entender sentientemente las cosas como reales y mi propia actividad como real siendo intelección, sentimiento y volición tres momentos especificantes de una única acción.

El vínculo es para Zubiri supraindividual, aunque no extraindividual. La vinculación "no es unión, es unidad primaria y por consiguiente física y real"⁵⁵. "Los individuos son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación que los hombres tienen como forma de realidad. Mi realidad, en tanto que realidad, es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia. Esta

⁵³ "Propiamente no es verdad que yo soy esto o lo otro, sino que esto o lo otro es lo que soy yo". ZUBIRI, X. *Inteligencia y Realidad*, p. 220.

⁵⁴ "El fenómeno radical de la versión hacia los otros es precisamente éste: los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida, por consiguiente mi forma de autopoiesis". ZUBIRI. *Sobre el hombre*, p. 238.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 254

habitud es una hexis. El nexo formal de la sociedad humana es una hexis⁵⁶.

El haber humano, en tanto que realidad, constituye lo social, y "la realidad propia de lo social es ser habitud física"⁵⁷, no es meramente una relación vivencial o intencional. Esta habitud es la forma física en que el hombre queda vinculado a los demás, y precisamente porque es una habitud hay en ella un haber que cobra un carácter de poder, que como tal ejerce una presión. Lo social no viene definido por la presión, sino por la habitud de alteridad. Lo social no es lo presivo, sino que es presivo porque es social⁵⁸. El haber humano tiene sobre el hombre un poder, que como tal puede presionar a los individuos. La presión se funda en el poder, y el poder se funda en el haber. Ahí es donde está el contenido del nexo social⁵⁹. "Lo que constituye el fenómeno social no es la presión, sino la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana"⁶⁰.

Lo propio del haber humano son las posibilidades. "El hábito de la alteridad lo que da son posibilidades. Toda la fuerza de la imposición consiste en que confiere posibilidades"⁶¹. "La fuerza

⁵⁶ Ibid., p. 259. "El niño se encuentra entreverado con los demás, pero son los demás los que se introducen en la vida del niño, y no en tanto que personas. Intervienen otorgando al niño unos modos humanos, un modo humano con el que se va plasmando y configurando la vida del niño y el carácter de su hexis". Ibid., p. 261.

⁵⁷ Ibid., p. 272

⁵⁸ Ibid., p. 272

⁵⁹ Ibid., p. 260

⁶⁰ Ibid., p. 260

⁶¹ Ibid., p. 314

con que una posibilidad opera es en forma de poder"⁶². El poder no es sinónimo ni de fuerza ni de posibilidad. Solamente cuando el hombre se apropia de unas determinadas posibilidades desechando necesariamente otras, es cuando la posibilidad cobra el carácter de estricto poder. Solamente hay poder cuando hay posibilidad decidida. "Cuando yo introduzco estas posibilidades en mi vida las introduzco no sólo como posibilidades, sino como posibilidades que tienen poder en la vida de otro. De ahí que los demás no estén en mi vida como simple sistema de posibilidades, sino en tanto que poderes incoados dentro de la vida mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder. Lo social se impone, y la forma de imposición es el ser dominante.

Conclusiones

La filosofía de Lévinas tiene el gran mérito de ser eminentemente práxica, y de comprender a cabalidad que "cualquier alternativa al discurso ontológico-tecnológico tiene que comenzar por cuestionarse la exclusividad y la primacía de la vida especulativa"⁶³. Foucault abunda, asimismo, en la centralidad de la praxis al mostrarnos cómo el sujeto nace en el punto de confluencia del poder y el cuerpo, al evidenciar que el sujeto moderno es el efecto de una determinada "física política". Zubiri dedicará sus esfuerzos a mostrar que la teoría moderna del sujeto es falsa, y a fundamentar una teoría de la inteligencia que reivindique la radicalidad de la dimensión física. En este sentido se puede afirmar que los tres com-

⁶² Ibid., p. 315

⁶³ ANTICH, op. cit. p. 110.

parten los siguientes supuestos epistemológicos que los convierten en detractores de la modernidad⁶⁴:

- 1.- Crítica a los grandes relatos.
- 2.- Negación del sujeto como autor de estos relatos (liberación de la condición de mero productor de los mismos).
- 3.- Énfasis en la historicidad frente a la hegemonía de la razón.
- 4.- Reivindicación de la diferenciación frente a la uniformidad.
- 5.- Deconstrucción como metafísica a través de la cual es posible desarticular el discurso logocéntrico de la modernidad en su etapa madura y abrirlo a la diferencia, a la creatividad y al pluralismo.

La obra de Foucault tendría el mérito de constituir una analítica del poder, que muestra como éste no existe, sino que es un conjunto más o menos coordinado de relaciones, y un conjunto abierto; mostrando las bases históricas de determinadas hábitos y proporcionando un potencial crítico explosivo y de gran carga liberadora.

Otra observación importante de Foucault y Zubiri es que en las sociedades occidentales el poder está siempre representado bajo una forma jurídica, y no mágica o religiosa, por ejemplo. Con esta visión reduccionista del poder, centrada en la norma y la ley, quedamos presas en un esquema que impide tematizar con mayor profundidad otras dimensiones esenciales de la realidad humana, que son otros tantos poderes.

"Para la filosofía sería la hora de volver los ojos a la cotidianidad. Desde ahí la pregunta sería si la modernidad puede generar

⁶⁴ TOMASSINI, Luciano. "El debate modernidad-postmodernidad" en *Pensamiento iberoamericano*, Revista de Economía política.

todavía fuentes y espacios de significado, de libertad, dignidad, de belleza, de solidaridad y gozo: entonces tendríamos que confrontar la desordenada actualidad en que viven los hombres, mujeres y niños modernos"⁶⁵.

El estudio del poder puede ser un paso para esbozar nuevas prácticas que, sin tener como objetivo la toma del poder del estado, estarían mucho más atentas a la microfísica del poder.

Las propuestas, sin embargo, son difíciles de dibujar. Tal vez ni siquiera tenga que formularlas la filosofía, sino que es con la vida misma, a través de ella, que se van forjando las posibilidades. En todo caso la filosofía, lo que sí debe hacer es ayudar a descubrir los implícitos de todo discurso con pretensiones de verdad. La tarea de la filosofía debe inscribirse dentro del propósito no de "interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, cuestionar los hábitos, las maneras de hacer y pensar, disipar las familiaridades admitidas"⁶⁶.

Desde nuestra perspectiva y momento histórico creemos que habría que hacer dos cosas:

1.- Crear prácticas sociales que permitan la emergencia de nuevas formas de subjetividad que hagan frente a la problemática planetaria que como humanidad tenemos planteada.

2.- Procurar que las teorías que sustentan o respaldan dichas prácticas sean abiertas, que permitan la prospección.

"El problema no es cambiar la "conciencia" de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad. No se trata de liberar a la ver-

⁶⁵ TOMASSINI, Luciano. Op. Cit.

⁶⁶ FOUCAULT. *Saber y Verdad*, p. 239

dad de todo sistema de poder -sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder-, sino de desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento"⁶⁷ para empujar otras formas que permitan vivir a la mayoría de la humanidad.

⁶⁷ FOUCAULT. *La verdad y las formas jurídicas*, p.145

Bibliografía filosófica de Ignacio Ellacuría

Rolando Alvarado

Un dato que me impresionó cuando colaboré con Ignacio, los últimos meses de su vida, en los menesteres prácticos que suponían sus múltiples actividades como Rector de la UCA salvadoreña, fue su empeño en llevar ordenada cronológicamente su bibliografía personal, la cual abarcaba escritos teológicos, políticos, filosóficos, etc. Poseía varios listados que procuraba ir actualizando, lo cual le facilitaría recogerlos posteriormente de forma temática, a modo de libros.

De hecho, al momento de ser asesinado, estaba haciendo uso de esas listas en la preparación de un libro que recogiese sus escritos políticos. Aunque él no pudo concluir su empeño, el resultado han sido tres libros de considerable espesor publicados por UCA Editores en 1990. Tengo la convicción de que lo mismo deseaba hacer con el resto de sus escritos, a fin de ofrecer la estructura de su discurrir teórico frente a las dimensiones diversas de aquello en,

desde y para lo cual vivió y trabajó: la realidad. Esperemos que, poco a poco, puedan satisfacerse sus deseos, tal como se ha hecho con su pensar político.

Para ello ayudará el contar con una referencia bibliográfica que sea lo más exacta y completa posible. En el caso de los escritos filosóficos han circulando y circulan en diversos ambientes algunos listados bibliográficos que ciertas personas se han preocupado en realizar. Nosotros nos enfrascamos en esa tarea desde 1990, tomando como base las famosas "listas" del propio Ignacio a las cuales nos hemos ya referido. Creemos que es momento de ofrecer al público parte de esa labor, pues no son pocos los interesados en reflexionar sobre las líneas maestras del pensar filosófico ellacuriano.

1956

1. "Ortega y Gasset: Hombre de nuestro ayer": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #104, 1956, pp.198-203.
2. "Ortega y Gasset desde dentro": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #105, 1956, pp.278-285.
3. "¿Quién es Ortega y Gasset?": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #110, 1956, pp.595-601.
4. "El despertar de la filosofía I": *Cultura* #11, 1956, pp.14-28.

1958

5. "Los valores y el derecho": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #124, 1958, pp.79-84.

1959

6. "El despertar de la filosofía II": *Cultura* #13, 1959, pp.148-167.

7. "Santo Tomás, hombre de su siglo": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #135, 1959, pp.84-89.

1960

8. "Religión y religiosidad en Bergson I. La religión estática: su razón de ser": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #145, 1960, pp.6-11.
9. "Tomás de Aquino, intelectual católico": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #146, 1960, pp.79-84.

1961

10. "El tomismo, ¿es un humanismo?": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #157, 1961, pp.70-75.
11. "Religión y religiosidad en Bergson II. La religión estática: sus formas": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #159, 1961, pp.205-212.

1964

12. "Antropología de Xavier Zubiri I": *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina* #6, 1964, pp.405-430.
13. "Antropología de Xavier Zubiri II": *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina* #7, 1964, pp.483-508.

1965

14. *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Tesis doctoral en la Universidad Complutense. Madrid, 1965, 3 vols.
15. *Indices de "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965, 195 pp.

16. "Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri": *Crisis* #45, 1965, pp.109-125.
17. "Fundamentación de la metafísica": *Razón y Fe*, 1965, pp.313-315.

1966

18. "La religación, actitud radical del hombre": *Asclepio. Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*. Vol.16, 1966, pp.97-155.
19. "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri": *Estudios de Deusto* Vol.40, #14, 1966, pp.245-285; y pp.523-547.

1968

20. "El ateísmo existencialista", en *Dios-Ateísmo. III Semana de Teología*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1968, pp.191-212.

1969

21. "Seguridad social y solidaridad humana. Aproximación filosófica al fenómeno de la seguridad social": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #253, 1969, pp.357-365.
22. "Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #254-255, 1969, pp.435-449. Reproducido en *Estudios Centroamericanos* (ECA) #267, 1970, pp.645-659 y en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador 1991, pp.501-520.

1970

23. "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Ed. Moneda y Crédito, Vol.1, Madrid, 1970, pp.477-485.

1972

24. "Filosofía y Política": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #284, 1972, pp.373-386. Reproducido en *Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador 1991, pp.47-61.

1973

25. "Un marco teórico-valorativo de la Reforma Agraria": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #297, 1973, pp.443-457. Reproducido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador 1991, pp.567-586.

1974

26. "Aspectos éticos del problema poblacional": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #310-311, 1974, pp.605-628.
27. "Presentación", en *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, pp.5-7.
28. "La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri", en *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, pp.71-139.
29. "El espacio", en *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, pp.479-514.

1975

30. "La antropología filosófica de Xavier Zubiri", en P. Láin Entralgo (ed), *Historia universal de la medicina*, Vol.VII, Ed. Salvat, Barcelona 1975, pp.109-112.

31. "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* #2, 1975, pp.157-184.

32. "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #322-323, 1975, pp.409-425.

1976

33. "Filosofía, ¿para qué?": *Abra* #11, 1976, pp.42-48.

34. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #335-336, 1976, pp.425-450. Reproducido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador, pp.587-627.

35. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. labor, Madrid 1976, pp.49-137.

1977

36. "Actualidad de la filosofía zubiriana": *Ya*, 10 de febrero de 1977, p.23.

1978

37. "Zubiri en El Salvador": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #361-362, 1976, pp.949-950.

38. "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Tamez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, Vol.II, San José, 1978, pp.81-94.

39. "Filósofo en España": *Ya*, 14 de diciembre de 1978, p.3.



1979

40. "El concepto filosófico de tecnología apropiada": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #366, 1979, pp.213-223.
41. "Fundamentación biológica de la ética": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #368, 1979, pp.419-428.
42. "Biología e inteligencia", en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1979, pp.281-335.

1980

43. "Zubiri, filósofo teológico": *Vida Nueva* #1249, 1980, p.45.
44. "Zubiri, vasco universal": *El Diario Vasco*, 3 de octubre de 1980, p.22.
45. "Inteligencia sentiente. Libro actual, original y riguroso": *Ya*, 4 de diciembre de 1980, p.37.
46. "Un tema filosófico capital": *ABC*, 27 de diciembre de 1980, p.5-6.
47. "Una nueva obra filosófica del vasco Xavier Zubiri": *Deia*, 27 de diciembre de 1980, p.2.

1981

48. "El testamento de Sartre": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #387-388, 1981, pp.43-50.
49. "El objeto de la filosofía": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #396-397, 1981, pp.963-980. Reproducido en: *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador 1991, pp.63-92; I. Ellacuría - Juan Carlos Scannone (compiladores): *Para una filosofía desde América Latina*, Colección Universitas Philosophica de la Universidad Javeriana, Santa Fé de Bogotá Junio 1992, pp.63-88.

50. "La nueva obra de Zubiri: 'Inteligencia Sentiente'": *Razón y Fe* #995, 1981, pp.126-139. Reimpreso en Zubiri, X: *Siete ensayos de antropología filosófica*. Edición preparada por Germán Marquinez Argote, Bogotá 1982, pp.191-210.

1983

51. "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri": *Estudios Centroamericanos* (ECA) #421-422, 1983, pp.965-983. Re-editado en *Encuentro. Selecciones para Latinoamérica* #29, 1984, pp.137-145; y en Tellechea Idígoras, J. Ignacio (ed) *Zubiri (1898-1983)*, Edita Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria 1984, pp.37-66.

52. "Zubiri sigue vivo": *Vida Nueva* #1396, 1983, p.55; y en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* #17, 1983, pp.34-36.

53. "La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana ('Inteligencia y Razón')": *El País*, 13 de marzo de 1983, p.4 de la sección 'Libros'.

54. "Dios, el gran tema de Zubiri": *Ya*, 23 de septiembre de 1983, p.3

1984

55. "Presentación" del libro póstumo de Xavier Zubiri: *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, pp.I-X.

56. "Zubiri y los vascos": *El Correo Español-El Pueblo Vasco*, 22 de enero de 1984.

1985

57. "Función liberadora de la filosofía": *Estudios Centroamericanos* #435-436, 1985, pp.45-64. Reproducido en *Viente años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t.1, UCA Editores, San Salvador 1991, pp.93-121.



1986

58. "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica": *Revista Latinoamericana de Teología* (RLT) #8, 1986, pp.113-132.

59. "Presentación" del libro póstumo de Xavier Zubiri: *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp.IX-XXIII.

1987

60. "Zubiri, cuatro años después": *Diario 16*, 21 de septiembre de 1987, p.2.

1988

61. "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri": *Estudios Centroamericanos* #477, 1988, pp.633-650. Reimpreso en X. Palacios y F. Jarauta (eds) *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. (Colección Pensamiento crítico/pensamiento utópico 37), Ed. Anthropos, Barcelona 1989, pp.169-195.

1990

62. "Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en J. Aguirre y X. Insauti (eds) *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana*. Ed. Eset, 1990, pp.147-158. Reimpreso en *Estudios Centroamericanos* (ECA) #502, 1990, pp.589-596.

63. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990, 606 pp. Reimpreso en Ed. Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, 478 pp. (El editor es Antonio González).

1992

64. "Subdesarrollo y derechos humanos": *Revista Latinoamericana de Teología* (RLT) #25, 1992, pp.3-22.

Autores

Rolando Alvarado. S.J. Nicaragua. 1964.

Licenciado en filosofía y teología. Realiza estudios de doctorado en Madrid (España).

Martha Cabrera. Nicaragua. 1956

Doctora en psicología. Coordinadora de la carrera de psicología de la UCA (Managua). Miembro de la comisión interdisciplinaria de género.

Jordi Corominas. España. 1961

Licenciado en filosofía. Profesor de filosofía de la UCA (Managua).

Bárbara Drösher. Alemania. 1953.

Doctora en literatura alemana. Lectora del servicio alemán de intercambio académico. Docente en el departamento de idiomas y de artes y letras de la UCA (Managua).

Mercedes Fernández. País Vasco. 1957.

Licenciada en filosofía. Profesora de filosofía de la UCA (Managua).

Alicia Gordillo. Nicaragua. 1944.

Licenciada en Ciencias de la educación. Profesora de filosofía e investigadora de la UCA (Managua).

Diego Gracia. España. 1941

Doctor en medicina. Director de la maestría en bioética de la Universidad Complutense de Madrid. Director de la fundación Xavier Zubiri.

Marcos Membreño. Argentina. 1955.

Sociólogo. Profesor de sociología en la UCA (Managua). Investigador del Instituto de investigaciones y promoción del desarrollo Nitlapán. Realiza estudios de doctorado

Gianpaolo Miele. Italia. 1955

Ingeniero electrónico. Profesor de la carrera de electrónica de la UCA (Managua).

Marcos Antonio Muñoz. Nicaragua. 1967

Licenciado en filosofía. Director del departamento de filosofía de la UAM (Managua).

Ricardo Pasos. Nicaragua. 1939.

Doctor en filosofía. Profesor titular de filosofía de la UCA (Managua).

Judit Ribas. Andorra. 1962.

Licenciada en filosofía. Profesora de filosofía de la UCA (Managua).

Balbino Suazo. Nicaragua. 1949.

Filósofo y sociólogo. Director de ciencias básicas de la UCA (Managua).



Voluntad de arraigo es después de *Voluntad de vida* la segunda publicación del seminario Zubiri-Ellacuría de Managua. No hay vida sin raíces, sin cuerpo, sin creación, sin construcción, sin crecimiento y sin dar fruto. No hay vida sin arraigo. Cinco años después del asesinato de Ellacuría mantenemos el reto de unir la acción política y social con la apertura a la complejidad de lo real; el matiz con las definiciones claras y la intransigencia ante el sufrimiento de las grandes mayorías; el trabajo terco con el gozo y la fiesta; la experiencia y la historia latinoamericanas con propuestas planetarias, el sentido de realidad con el sentido de posibilidad.

Si no realizamos posibilidades humanas (personales y sociales), radicalmente distintas de las actuales, la vida continuará siendo apenas una aspiración para la mayoría de los seres humanos. Y desde luego, a este empeño puede aportar algunas luces el quehacer filosófico. Los artículos aquí reunidos son tan diversos y abiertos como rica es la realidad pero en todos subyace la aspiración a profundizar en ella.

Carrera de Electrónica
Departamento de Filosofía e Historia
UCA



9815640

Ediciones Universidad

Colección Pensamiento